ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS ET MONTRER

LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

DU MÊME AUTEUR :

COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

Traitant DU MONDE (I. mouvement, II. matière, III. vie) — DE L'HOMME (IV. l'âme, V. la sensation, VI. l'idée) — DE DIEU (VII.) — *et de* LA MORALE (VIII.) — *Un traité de la* CERTITUDE (IX) *couronne l'ouvrage.*

I. — **Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile.** 6e édition. Grand in-8 raisin, avec manchettes, *franco* 2 50

II. — **Matière et Forme en présence des sciences modernes.** 6e édition, *franco* .... 4 »

III. — **La Vie et l'Evolution des espèces,** avec une thèse sur l'évolution étendue à la formation du corps de l'homme. 6e édition, *franco* .... 4 »

IV. — **Le Cerveau, l'Ame et les Facultés.** (Réfutation du matérialisme contemporain, avec planches anatomiques). 7e édition, *franco* 6 50

V. — **L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.** 6e édition, avec 20 figures sur les illusions d'optique, *franco* .... 4 »

VI. — **L'Idée de Continu dans l'Espace et le Temps.** (Réfutation du Kantisme, du Dynamisme et du Réalisme, avec figures). 6e édition, *franco* .... 4 »

VII. — **L'Idée de Dieu d'après la Raison et la Science,** (questions actuelles sur l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde). 578 pages. 5e édition, *franco*. 7 50

VIII. — **La Liberté et le Devoir, Fondements de la Morale, et critique des Systèmes de Morale contemporains** 7 50

IX. — **La crise de la Certitude. Etude des bases de la connaissance et de la Croyance,** avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme, etc.... 5 50

Traductions en Espagnol, Italien, Allemand.

Conférences ecclésiastiques du Diocèse de Paris. Années 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895 et 1896 ; 8 volumes in-8°.

Philosophia Scholastica, ad mentem Sancti Thomæ Aquinatis, recentioribus scientarium inventis aptata, (MM. Farges et Barbedette), 2 vol. in-12 (*12e édit.*) .... 8 »

Cours de Philosophie scolastique d'après la pensée d'Aristote et de S. Thomas, mise au courant de la science moderne. (Même ouvrage en français). 2 vol. in-12 .... 8 »

En préparation : **Petit Cours d'Apologétique,** à l'usage des classes supérieures et des hommes du monde :

Dieu, l'Ame, la Vie future et la Loi morale. 1 vol. in-12.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS ET MONTRER LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

—

VII

L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS

LA RAISON ET LA SCIENCE

EXISTENCE DE DIEU

NATURE DE DIEU, RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

PAR

Mgr Albert FARGES

Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Philosophie et en Théologie
Anc. Directeur aux Séminaire de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris
Membre des Académies de S. Thomas de Rome, de Paris et de Louvain

---

CINQUIÈME ÉDITION

Ouvrage couronné par l'Académie française

PARIS

BERCHE ET TRALIN, Libraires

69, RUE DE RENNES, 69

1908

IMPRIMATUR :

Parisiis, Die 26 Julii 1899
P. FAGES,
vic. gen

A notre Cher Fils Albert Farges, prêtre de Saint-Sulpice à Paris.

LÉON XIII, PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

L'hommage que vous avez voulu Nous faire, comme un bon fils, des prémices de votre talent et de votre science, en nous offrant vos *Etudes philosophiques*, nous a été bien agréable, et Nous tenons, par la lettre que Nous vous écrivons, à vous en témoigner Notre satisfaction paternelle.

Dès le commencement de Notre Pontificat, une de nos plus vives préoccupations a été de ramener les études supérieures aux vrais principes des anciens, en les remettant sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin, et c'est avec une joie toujours croissante, que Nous voyons de tous côtés, tant d'heureux résultats répondre à nos souhaits. Or, la Compagnie à laquelle vous appartenez, et vous personnellement, cher fils, vous Nous avez procuré ce sujet de joie, par le zèle avec lequel, vous conformant religieusement à Nos instructions, vous vous êtes appliqué, soit autrefois dans l'enseignement de la jeunesse, soit depuis par les écrits que vous publiez, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs, et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes. On ne peut que louer l'œuvre que vous avez entreprise et la méthode, assurément excellente, avec laquelle vous la menez à sa fin.

A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de votre exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanité.

Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se for-

tiflera votre conviction, que la philosophie aristotélicienne, telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes.

L'œuvre que vous avez entreprise, cher fils, vous demandera, Nous le comprenons bien, de longs et pénibles travaux. Mais prenez courage, Nous vous l'ordonnons, bien persuadé que vos forces seront à la hauteur de cette tâche, et que de très réels avantages pourront en découler non seulement pour ceux qui s'occupent des études sacrées, mais surtout pour ceux qui, s'appliquant aux sciences naturelles et à celles qui leur sont apparentées, se laissent en si grand nombre, Nous le constatons avec douleur, écarter de la vérité, soit par leurs opinions préconçues, soit par les erreurs d'un matérialisme grossier.

Dans cette voie vous trouverez un honorable encouragement dans la faveur que vous ont acquise, auprès des savants, vos écrits déjà publiés, et que vous obtiendrez dans une mesure d'autant plus large, que vous mettrez plus de soin à poursuivre votre œuvre, sous les auspices de si grands maîtres.

Mais puisque ces sympathies des savants, comme vous l'avouez avec une piété toute filiale, n'ont de prix à vos yeux que si la Nôtre vient s'y ajouter, Nous voulons entourer votre personne et vos travaux de toute Notre bienveillance, et Nous formons pour vous et en même temps pour la vraie science, le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès.

Comme gage de cette bienveillance, et pour vous assurer le succès que vous implorez du secours divin, c'est de tout cœur que Nous vous accordons à vous, à vos confrères et à vos élèves, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près saint Pierre, le 21 mai 1892, la quinzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE.

L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS

LA RAISON ET LA SCIENCE

SOMMAIRE

DEUXIÈME PARTIE

Nature et Attributs de Dieu.

TROISIÈME PARTIE

Rapports de Dieu et du Monde.

NOTA

Les objections des Modernistes contre la Certitude en général sont examinées dans le tome IX (*La crise de la Certitude*) ; — et dans le tome I (*Théorie fondamentale*, 7e *édition*), leurs objections contre les premières notions de la raison : (*l'acte et la puissance, le primat de l'acte, le « postulat du morcelage », les principes de contradiction, de causalité, de finalité, etc.*) Nous y renvoyons le lecteur.

L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS

LA RAISON ET LA SCIENCE

L'idée de Dieu est le point culminant de la pensée humaine ; c'est le problème à la fois le plus relevé et le plus important qui s'impose à notre raison et à notre conscience. Impossible de l'éviter : le silence serait encore une espèce de solution négative, dont l'influence ne serait pas moins décisive dans la direction pratique de notre vie. Aussi l'examen de ce grave problème n'a-t-il été omis par aucune école de philosophes, ni par aucun peuple, à quelque degré de la civilisation qu'on le suppose ; et aujourd'hui encore libres-penseurs ou croyants, malgré leurs divisions profondes, en reconnaissent l'importance capitale. Le problème par excellence.

« Dieu — écrivait récemment un penseur contemporain, peu suspect de cléricalisme, et que nous aurons plus d'une fois le regret de combattre dans ce volume, — Dieu, c'est le plus grand mot des langues humaines. Aucune ne l'a oublié. Toutes, même les plus barbares, l'ont célébré en le définissant avec plus ou moins de justesse, de précision, de profondeur et de pureté. Il est le problème par excellence des plus grandes philosophies (1). »

Mais pour le résoudre plus méthodiquement et plus sûrement, il ne faut pas, comme Descartes, le sépa- Notre méthode.

(1) Vacherot, *Le nouveau Spiritualisme*, p. 288.

rer des autres problèmes inférieurs qui lui préparent la voie. De même qu'il ne faut pas vouloir étudier les théorèmes de Géométrie transcendante avant ceux de Géométrie élémentaire. Ainsi l'ont compris Aristote et S. Thomas, ces deux grands génies qui personnifient à nos yeux l'union de la philosophie avec les sciences, et dont les sages préceptes n'ont cessé de nous guider dans tout le cours de ces Études.

A leur suite, nous avons commencé par étudier la nature physique : le *mouvement*, la *matière*, la *vie*. Puis nous nous sommes élevés à la nature humaine : le *cerveau et l'âme*, la *sensation*, la *pensée*. Et maintenant que nous connaissons dans leurs grandes lignes les trois règnes de la nature visible, nous sommes tout préparés à nous élever plus haut que cette nature, en examinant si elle suffit à s'expliquer elle-même, ou si elle exige une cause première transcendante, d'où elle tire sa raison d'être.

Son caractère positif. Le caractère essentiellement positif et scientifique d'une telle méthode ne saurait être mis en doute. Aussi, — nous sommes heureux de le dire, — a-t-il été reconnu et proclamé récemment par ceux de nos adversaires qui ont enfin essayé de rouvrir les in-folio poudreux de l'École, et qui ne se contentent plus de les juger sans les connaître, d'après des interprètes plus ou moins bien informés.

« Qu'est-ce que cette théologie aristotélique, écrivait encore M. Vacherot, sinon le couronnement d'une psychologie et d'une physique, fondées sur l'expérience et l'analyse de la réalité ? Où est l'*a priori* ? Où est la pure spéculation dans ce vaste système, dont la base est aussi solide que le sommet en est élevé ? Si la nature y est expliquée par l'âme, et l'âme par Dieu, qui a conduit à ce principe suprême d'explication, sinon la physique d'abord, et ensuite la psychologie ? Cela

nous fait comprendre pourquoi la doctrine d'Aristote est restée debout sur les ruines de tant de spéculations antiques et modernes, comme un de ces monuments dont les fortes et profondes assises bravent l'action du temps et les coups de la tempête (1). »

Après un hommage si magnifique, — nous allions dire un tel aveu sur les lèvres d'un tel adversaire, — aucun de nos lecteurs, espérons-le, ne refusera de nous suivre dans une voie difficile, sans doute, mais déjà frayée et explorée presque en tous sens par les plus grands génies. Du reste, comme condition de succès, nous ne leur demandons qu'une chose : c'est de n'apporter comme nous au fond du cœur, qu'un seul désir, une seule passion, l'amour de la vérité.

En retour, nous osons leur promettre assez de lumières, non pour dissiper tous les mystères, — ce qui n'est pas possible ici-bas, — mais pour éclairer pleinement leur foi, l'asseoir sur des bases inébranlables, et la prémunir contre les attaques si souvent répétées de nos jours par les sophistes et surtout par les coryphées d'une fausse science.

Le progrès des sciences.

Nous espérons montrer, en effet, que depuis le merveilleux développement scientifique auquel notre siècle vient d'assister, rien, absolument rien de sérieux, n'est venu infirmer le dogme philosophique de l'existence de Dieu, qui semble au contraire prouvé d'une manière d'autant plus éclatante que les sciences humaines font plus de progrès.

Plus les sciences de la nature nous découvrent de merveilles, plus la nécessité d'un Dieu s'impose aux réflexions des penseurs. Et ce n'est pas là seulement une hypothèse grandiose, vraisemblable, mais indémontrable ; c'est une vérité désormais acquise au

(1) Vacherot, *Ibid.*, p. 164.

moyen de simples raisonnements sur les données les plus certaines des sciences modernes ; une vérité susceptible d'acquérir à nos yeux un degré de certitude au moins comparable à celui des principes fondamentaux de toutes les sciences, tandis que les hypothèses matérialistes ou athées sont convaincues d'insuffisance et même de contradictions flagrantes avec les principes et les faits scientifiques les mieux établis.

En sorte que la science, ayant besoin de l'idée de Dieu pour expliquer la nature, — non moins que la conscience humaine pour éclairer le monde moral, — pourrait reprendre à son compte le mot fameux : Dieu ne serait pas, qu'il faudrait l'inventer !

Les mystères de la science.

Sans doute, la raison est toujours courte par quelque endroit, et l'homme ne peut pas plus espérer tout connaître en théodicée, que dans les autres branches du savoir humain, où bien des questions demeureront pour nous toujours insolubles. Mais qui donc parmi les savants s'est jamais cru autorisé à rejeter les certitudes acquises, sous prétexte qu'à côté d'elles se trouvent des doutes et des obscurités ? Qui donc oserait dédaigner la science de l'optique ou de l'électricité, parce qu'il ne sait pas au juste ce que c'est que la lumière et l'électricité ? Qui donc traiterait d'absurde la mécanique céleste des Newton ou des Laplace, parce qu'il ignore la nature de la gravitation ? Tous les savants sont unanimes à l'admettre sans la comprendre ; et en cela ils sont tout simplement logiques.

Nous agirons comme eux. Nous ne nous laisserons pas arrêter par ces lacunes inhérentes à toute science humaine, et même indispensables à leur progrès. A côté des vérités acquises, nous serons les premiers à signaler en détail, avec une sincérité entière, les solutions douteuses, ou les mystères insondables. Nous

rappelant que l'homme ne doit faire ni l'ange ni la bête, nous éviterons ainsi les deux excès, et des naïfs orgueilleux qui prétendent tout savoir, et des sceptiques qui affectent de douter de tout ou de se croire condamnés à une ignorance complète non moins déraisonnable.

Division du sujet.

La division de ce travail sera des plus simples, et conforme à la méthode à la fois expérimentale et rationnelle ou analytico-synthétique. Après la *démonstration de l'existence* de Dieu, qui nous élèvera de ce monde visible jusqu'à son Auteur et remplira la première partie, nous étudierons dans la seconde ce que nous pouvons savoir de la *nature intime* de Dieu ou de ses attributs. Enfin, dans une troisième partie, nous chercherons à définir les *rapports de Dieu et du monde*, et à compléter ainsi les principaux traits de la véritable idée de Dieu, d'après les seules lumières combinées de la Raison et de la Science.



PREMIÈRE PARTIE

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU

I

Utilité et possibilité d'une démonstration scientifique.

Son utilité.

Une démonstration scientifique de l'existence de Dieu serait-elle vraiment utile? — Oui, assurément, mais pas à tout le monde. Et je ne parle pas seulement de ceux que leur peu d'instruction ou leur trempe d'esprit rendraient incapables de suivre avec fruit tous les méandres d'une argumentation complexe et relevée, je parle encore d'une multitude d'âmes qui sont arrivées à Dieu par une tout autre voie que le procédé scientifique, et qui, après avoir eu le bonheur de vérifier la vérité de leur foi par cette expérience intime mille fois plus claire et plus convaincante que tous les raisonnements des savants, n'éprouvent plus aucun besoin de recourir à leurs doctes leçons. Volontiers ces âmes croyantes rediraient avec Platon : « Comment peut-on sans indignation se voir réduit à prouver l'existence de Dieu ? (1). »

Il y a d'autres voies.

Certes, si Dieu existe, on ne saurait lui refuser le droit de se manifester intimement à nos consciences, et de se faire connaître par des moyens plus simples et moins compliqués que nos longues démonstrations

(1) Platon, *Les lois*, L. X. (Trad. Cousin, VIII, p. 218.)

scientifiques. Il lui suffit, par exemple, de montrer à notre esprit les merveilles de ses œuvres pour se manifester comme divin architecte ; — de commander à nos volontés par la loi morale, pour se révéler comme législateur ; — ou bien, pour se montrer à nous comme fin dernière, d'agir sur nos cœurs par ces attraits divins dont il a le secret, et qui se traduisent souvent par ce dilemme invincible en face des souffrances et de la mort : *Dieu ou le néant !* L'âme droite et honnête n'hésitera jamais dans son choix. Pour repousser le néant et choisir Dieu, elle n'a qu'à se laisser entraîner par les raisonnements implicites de son bon sens naturel, et par tous ces instincts secrets que Dieu lui-même a déposés dans la partie la plus noble et la plus profonde de son être.

Plus elle vivra en face du spectacle de la nature et surtout en présence des réalités de cette vie, de ses joies éphémères, de ses déceptions et de ses douleurs inévitables, plus elle se pénétrera de l'impossibilité de croire au néant et de la nécessité de croire en Dieu. Cette croyance finit par faire partie de notre nature ; elle devient invincible, plus forte que toutes les arguties sophistiques des impies qui la raillent. Ainsi nous acquérons le sentiment de plus en plus intime de sa présence en nous ; ce sentiment nous soutient dans les luttes de cette vie ; fortifie nos pas chancelants dans la vertu, purifie nos joies, sèche nos larmes ; et à l'heure de la mort, nous sommes heureux, après avoir regretté nos erreurs et nos faiblesses, de nous endormir avec confiance et sécurité sur le sein de Celui que nous aimions à appeler notre Père céleste (1).

(1) Cette vérité a été exagérée par les pseudo-mystiques de l'école d'Alexandrie (Jamblique), par Jacobi et par Thomassin, qui attribuent à l'homme pour découvrir l'existence de Dieu, une faculté supérieure aux facultés raisonnables, et inutile selon nous, appelée *sens du divin* par le P. Gratry. « Intelligibilia intellectu attinguntur ; atcum

Malheureusement, toutes les âmes n'en sont pas arrivées à ce degré de conviction ou d'évidence pratique. La plupart n'ont même pas eu le temps de faire cette expérience des réalités de la vie, et, avant d'entrer dans cette rude école pratique, elles nous demandent de les y préparer par les leçons de la vraie philosophie et de la véritable science. D'autres, en entrant dans la vie, se sont heurtées à chaque pas aux objections parfois spécieuses, toujours bruyantes, d'une fausse philosophie et d'une fausse science. C'est à ces âmes que nos démonstrations s'adressent de préférence. Elles veulent se rendre compte de leurs croyances, les raisonner, les analyser à fond, les justifier, les défendre ; en un mot faire œuvre de penseur et de savant ; elles ont raison, mille fois raison, de ne point se résigner à la foi du charbonnier. C'est pour elles que nous écrivons ; c'est elles que nous convions à nous suivre dans des sentiers qui ne sont pas nouveaux, comme ceux de Descartes, mais qui sont beaucoup plus sûrs, car ils ont conduit à Dieu les plus grands savants et les plus grands génies dont l'humanité s'honore. Pour qui nous écrivons.

Toutefois, point d'illusion ! L'école de la science, malgré les longues et persévérantes méditations qu'elle exige, ne saurait dispenser des révélations intimes de l'école pratique. Jamais, en effet, les lumières purement spéculatives et théoriques n'ont suffi pour engendrer des convictions profondes, durables, directrices de la vie. Un bon syllogisme, reconnu invincible, peut convaincre l'esprit, sans vaincre les résistances du cœur. Tant il est vrai que, suivant la Conditions du succès.

Deus *superintelligibilis* sit, vi aliquâ intellectum superante attingitur. » (Thomassin, *Dogm. théol.*, c. 9.) — L'exagération des ontologistes qui attribuent à la raison humaine la vision immédiate de Dieu, est encore plus manifeste. De même, l'intuition mystique des modernistes.

profonde parole que S. Augustin empruntait à Platon, il faut aller à Dieu par l'âme tout entière ! σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Loi de justice et de vérité, bien faite pour rabaisser l'orgueil du savant, et relever à nos yeux la droiture et la bonne volonté des âmes simples (1).

Une démonstration scientifique de l'existence de Dieu aurait donc une utilité incontestable pour un grand nombre d'âmes ; reste à savoir si elle ne serait pas impossible.



Possibilité d'une démonstration.

Avant d'examiner les arguments pour et contre l'existence de Dieu, avant même d'en avoir entendu l'exposé, voici tout un essaim bruyant de philosophes, accourus des régions les plus opposées de la mappemonde philosophique, qui nous arrêtent par une question préalable : est-il possible de prouver l'existence de Dieu ? La solution d'un si haut problème n'est-elle pas au-dessus des forces de la raison humaine ? L'Infini ne serait-il pas « un océan dont les flots viennent battre notre rive, mais pour lequel nous n'aurions ni barque ni voile ?... »

Nos adversaires.

Dans la solution de ce redoutable problème, nous allons nous trouver en face de deux groupes d'adversaires bien différents. Le premier groupe, le plus nombreux, celui qui se partage aujourd'hui les faveurs du public, se compose des sensualistes, des positivistes français et des positivistes anglais, ainsi que des Kantistes et des néo-criticistes. Leur vrai nom serait celui de *sceptiques*, car ils le sont tous à des degrés divers.

Littré.

La plupart des positivistes français estiment que tout examen de ce problème est inutile et même dan-

(1) Cf. Ollé-Laprune, *La Certitude morale* ; *La Philosophie et le Temps présent.*

gereux. « Pourquoi vous obstinez-vous, écrivait Littré, à vous enquérir d'où vous venez et où vous allez, s'il y a un créateur intelligent, libre et bon ?.. Vous ne saurez jamais un mot de tout cela... Laissez donc là ces chimères... La perfection de l'homme et de l'ordre social est de n'en tenir aucun compte. L'esprit s'éclaire d'autant plus qu'il laisse dans une obscurité plus grande vos prétendus problèmes. Ces problèmes sont une maladie : le moyen d'en guérir est de n'y pas penser (1). »

Mais le moyen de « n'y pas penser » et de faire taire le cri de la nature et de la conscience, Littré ne l'ayant pas découvert, ne nous l'a point donné. Aussi l'humanité tout entière, après comme avant Littré, continue fatalement à y penser et à y reconnaître le premier problème de l'esprit humain en quête de savoir et de connaître.

Stuart Mill et les positivistes anglais ont mieux aimé prendre un parti moins violent pour la nature et plus humain. Ils se laissent aller à l'espérance que Dieu existe, tout en soutenant qu'il n'y a pas de preuve possible pour démontrer son existence (2). Il est clair que si la preuve est impossible, et si l'homme doit se résigner à l'espérance et au doute sur un si grave problème, notre entreprise serait chimérique, condamnée d'avance à un avortement certain, et nous ferions mieux de ne pas l'aborder. **Stuart Mill.**

Cependant, parmi les positivistes anglais, quelques-uns, comme Herbert Spencer, nous accordent que l'on peut démontrer l'existence de Dieu, mais qu'on ne saurait rien dire de sa nature absolument inconnaissable. Nous ajournons toute discussion avec eux jusqu'à la seconde partie de cette étude, où nous **Herbert Spencer.**

(1) Littré, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1865, p. 686.
(2) Stuart Mill. *Essais sur la Religion*, p. 227.

montrerons ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette opinion sur la transcendance et l'incompréhensibilité de la nature divine. Ici il n'est question que de l'existence de Dieu et des philosophes qui la prétendent indémontrable par la seule lumière de la raison pure.

Em Kant

Kant est encore au nombre de ces philosophes, et l'influence prépondérante que son scepticisme subjectif a exercée sur les idées de nos contemporains, en France non moins qu'en Allemagne, nous imposera de lui faire une large place dans nos critiques. Mais il n'est pas purement sceptique, puisqu'après avoir ruiné l'édifice de la raison pure, il a essayé d'élever celui de la foi en la raison pratique.

Les Fidéistes.

A son exemple, d'autres philosophes, après avoir accordé ou soutenu l'impuissance de la raison naturelle à démontrer l'existence de Dieu, ont eu recours, pour échapper au gouffre du scepticisme, à l'expédient de l'acte de foi soit en la révélation divine, soit aux traditions unanimes des peuples. Ces fidéistes de diverses nuances formeront le second groupe de nos adversaires que nous aborderons après avoir combattu le premier.

*
* *

I
1er Groupe : Les *sceptiques.*

Voici d'abord réunies toutes les nuances des écoles sensualiste, positiviste ou criticiste. Tous ces disciples de Hume, de Stuart Mill, d'Auguste Comte ou de Kant, malgré la variété et la bigarrure de leurs opinions, parfois même leur opposition radicale, s'accordent à reconnaître que les *phénomènes* sont l'unique objet de notre science, et que les *noumènes*, c'est-à-dire les substances et les causes des phénomènes, n'existent pas ou sont inconnaissables ; en sorte que les premiers principes de la raison humaine. surtout le principe de causalité, n'ont aucune valeur absolue ou objective.

Le lecteur a reconnu la thèse favorite des modernes sceptiques. Le vieux scepticisme des pyrrhoniens ou de Montaigne est par eux rajeuni, modernisé, dépassé, mais c'est toujours le scepticisme, malgré les protestations plus intéressées que sincères de quelques-uns, et de l'aveu sans scrupule de tous les autres.

Or un tel scepticisme, qui nie les substances et les causes, ainsi que la valeur du principe de causalité, ne renverse pas seulement la science de Dieu, que nous voulons édifier, mais toutes les sciences expérimentales sans exception. Le chimiste, le physicien, le physiologiste, croient aux substances et aux causes; ils croient au principe de causalité et à sa merveilleuse fécondité. Persuaderez-vous à l'astronome qui contemple le cours des astres ou bien au chimiste qui fait l'analyse et la synthèse de l'hydrogène et de l'oxygène, qu'il étudie des phénomènes psychiques, et que les substances et les causes qu'il croit découvrir dans la nature sont des apparences ou des illusions de son esprit? Non, jamais! La science se moque du scepticisme, et les merveilleuses conquêtes qu'elle a réalisées, surtout dans les deux derniers siècles, et qui ont suscité l'admiration et l'enthousiasme universels, lui en donnent le droit. Réfutation générale.

Nous pourrions borner là notre réponse aux modernes sceptiques, puisqu'en ébranlant la science de Dieu, ils risquent en même temps de ruiner toute science. Cependant nous ferons davantage. Nous avons reconnu que ces principes dissolvants du scepticisme, qui dans les spéculations abstraites ont peu d'ascendant sur les esprits, exercent tout à coup une fascination étrange, lorsqu'il s'agit des questions si pratiques et si passionnantes de l'existence de Dieu ou de la spiritualité de l'âme. La raison s'arme alors Utilité d'une réfutation spéciale.

contre Dieu, comme pour secouer un joug importun, d'arguments sans valeur et dédaignés dans la vie pratique. Tel financier, par exemple, qui croit fermement aux substances et aux causes, lorsqu'il s'agit de palper les différences après un coup de bourse, se surprend tout à coup à en douter quand il faut régler ses comptes avec Dieu !

Loin de nous, cependant, la pensée d'ébaucher ici un traité de la certitude ou une réfutation complète d'erreurs que nous avons déjà rencontrées plusieurs fois sur notre chemin. Nous résumerons seulement les arguments les plus simples contre les diverses thèses des sceptiques, en faveur de ceux de nos lecteurs qui sont moins familiarisés avec ces controverses.

*
* *

1° Il y a des substances et des causes.

Ils disent tout d'abord, qu'il n'y a pas de substances ni de causes, ou que, s'il y en a, elles sont inconnaissables, parce que nous n'atteignons par l'observation directe et n'expérimentons que des phénomènes et des successions de phénomènes. — Je leur réponds sans hésiter que c'est l'expérience même qui nous fait atteindre et reconnaître, sinon la nature, du moins l'existence des substances et des causes.

Appel à la conscience.

J'en appelle à l'observation la plus élémentaire des phénomènes qui nous sont le plus intimes et que nous connaissons le mieux, ceux de la conscience. Observez ce qui se passe en vous, lorsque vous vous sentez vivre, penser, agir ; lorsque vous luttez ou que vous faites un effort volontaire, et vous verrez clairement que votre conscience saisit en vous non pas seulement des pensées et des volitions abstraites, mais encore ce qui pense et ce qui veut.

Que si la conscience percevait ainsi une pensée ou

une sensation toutes nues et en dehors du sujet pensant et sentant, comment n'hésiterait-elle pas à les rapporter à tel sujet plutôt qu'à tel autre? Pourquoi diraitelle avec assurance, comme elle le fait : *ma* pensée, *ma* volonté, *mon* effort, plutôt que *votre* pensée, *votre* volonté, *votre* effort? Dans toute perception directe des phénomènes, nous percevons donc un second terme ; à travers la pensée, nous percevons l'être qui pense. « Je pense, donc je suis » n'est pas la construction d'un raisonnement *a priori*, c'est l'analyse sincère d'un fait perçu.

Le contraire serait d'ailleurs inintelligible. La manière d'être n'existant pas séparée de l'être, — suivant la belle formule de S. Thomas *non est ens sed entis*, — nous ne pouvons saisir l'un sans l'autre. En faisant du phénomène un être à part, séparé du noumène, et seul objet de notre perception, les positivistes et les kantistes réalisent des abstractions et abusent des « entités scolastiques ». La manière d'être n'est que la manifestation de l'être, le phénomène n'est que l'apparition (φαίνομαι) ou l'expression du noumène. Impossible de saisir l'un sans l'autre. Appel à la raison.

Non seulement la conscience saisit l'être sous le phénomène, c'est-à-dire la substance (*stare sub*), mais encore elle en saisit clairement les différences et les rapports. Je sens que mes pensées et mes volitions sont multiples, successives et transitoires, tandis que le moi qui pense et qui veut est un, identique et permanent. Je sens en outre qu'entre l'être qui pense en moi et ma pensée, ou bien entre l'être qui veut et mes volitions il y a un rapport spécial de production. L'agent produit l'action; son effort produit la pensée, le mouvement, etc. Et ce rapport, si différent d'une simple succession, où les événements se suivent sans s'engendrer l'un l'autre, nous l'appelons rapport de causalité.

Appel aux sens externes.

La réalité des substances et des causes est donc clairement perçue, comme un fait, par l'expérience *interne* du sens intime, et nous pourrions en dire à peu près autant de l'expérience *externe*.

Il suffirait, en effet, d'analyser ce que nous éprouvons dans une sensation de relief ou de résistance par le toucher, pour constater que nous avons alors conscience à la fois du *moi* et du *non-moi*, d'un sujet et d'un objet étranger, et que c'est le même acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux, tout en les distinguant l'un de l'autre. Non seulement nous sentons deux opérations ou deux phénomènes, mais deux existences distinctes et deux êtres qui se heurtent ou s'opposent mutuellement, qui sont tour à tour *agents* et *patients*, et par conséquent causes et effets, dans les phénomènes de sensibilité résultant de leur rencontre.

Tel est le fait que constate avec évidence l'analyse psychologique la plus élémentaire. Fait mystérieux, sans doute, pour la raison humaine, et que le philosophe a mission d'expliquer, s'il le peut, mais qu'il n'a pas le droit de nier, sous prétexte qu'il ne comprend pas.

D'ailleurs, l'explication du fait mystérieux est découverte depuis longtemps ; et si la philosophie moderne n'avait pas si complètement rompu avec les traditions de l'antiquité, elle pourrait encore nous présenter un système simple, clair et capable d'expliquer notre adhésion à ce qui est l'évidence même.

Comme nous l'avons longuement démontré ailleurs, *l'action de l'agent est dans le patient*. Quoique impénétrables par leurs matières en contact, ils se compénètrent par leurs forces ou leurs actions mutuelles ; en sorte qu'au moment précis de l'action et de la passion, une seule action, une seule force informe les deux

substances. Il n'est donc pas étonnant que le patient puisse prendre conscience de l'action étrangère qui le pénètre et l'informe. Or c'est à travers l'action que nous saisissons l'agent, nous venons de le dire, en sorte qu'en palpant des corps, notre main sent à la fois une résistance et la chose qui lui résiste. Nouvelle occasion de nous élever de l'action à l'agent, de l'effet à la cause, et de concevoir de nouveau cette causalité que nous avons plus clairement encore expérimentée au plus intime de notre conscience.

Preuve par l'absurde.

L'expérience suffit donc à découvrir des substances et des causes. Il faut les admettre ou rejeter l'expérience comme suspecte. Mais alors quel sera le contrôle de nos spéculations *a priori*, si l'autorité de l'expérience ne s'impose plus ? Il n'en existera aucun, et désormais les rêveries des philosophes pourront aller leur train ; mais elles n'iront pas bien loin sans se confondre et tomber dans la contradiction. C'est bien l'exemple que nous a donné Kant.

Après avoir gratuitement supposé que ce ne sont plus nos idées qui se moulent sur les objets de l'expérience, mais ceux-ci qui se défigurent dans le moule de nos idées *a priori*, telles que les idées de substance et de cause, il conclut qu'il est impossible de savoir s'il y a réellement des substances et des causes. Et en effet, du moment que vous posez en principe que vous avez sur les yeux des lunettes bleues, il vous est bien impossible d'affirmer que les objets que vous croyez voir bleus le sont réellement. Mais, répliquerai-je à Kant, ces prétendues idées *a priori* de substance et de cause, antérieures à l'expérience ou innées, où se trouvent-elles ? Elles sont dans une réalité substantielle que j'appelle mon esprit, et qui les pense en vertu de ses lois essentielles, ou bien elles ne se trouvent dans aucune réalité. Dans le premier cas vous posez

l'esprit comme cause réelle et substantielle, antérieure à l'expérience, pour en déduire qu'il n'y a plus de substance ni de cause : ce qui est une contradiction flagrante. Dans le second cas, si l'esprit n'a point d'existence réelle avant l'expérience, les idées *a priori* n'en ont pas davantage, et s'il n'y a plus d'idées *a priori*, vos prétextes, pour vous défier de l'expérience lorsqu'elle nous découvre des substances et des causes, se trouvent réfutés.



2° *Il y a des principes certains.* N'insistons plus. Il est manifeste qu'il y a des substances et des causes ; mais cela ne suffirait pas pour constituer une science de Dieu ou de la nature, il nous faut encore des *principes* certains, sur lesquels nous puissions asseoir nos raisonnements scientifiques, tels que le principe de contradiction et celui de causalité. Or les sensualistes et les empiristes nient leur existence objective ou leur certitude absolue.

Vos principes qui auraient un caractère nécessaire et absolu, nous disent-ils, sont impossibles. En effet, tout ce qui tombe sous nos sens et que l'observation peut nous découvrir est contingent, singulier, relatif ; comment y pourrions-nous découvrir des éléments nécessaires et absolus ? Si donc vous avez observé mille fois, et dix mille fois, que 2 et 2 font 4, ou que le tout est plus grand que la partie, vous ne pouvez rien conclure de ces expériences, sinon que les choses se sont passées ainsi, et nullement qu'elles *devaient* ou qu'elles *devront* se passer ainsi toujours et nécessairement. Bien loin d'être absolue, notre science n'est donc que provisoire et relative.

C'est un fait. Comment se fait-il, répliquerai-je, que j'ai en mon esprit des idées et des principes nécessaires ? Je n'en sais peut-être rien ; mais est-il nécessaire de compren

dre le comment et pourquoi d'une chose avant d'admettre son existence ? et n'est-ce pas renverser toute méthode que de vouloir n'admettre que les faits dont nous aurons trouvé l'explication ? Je commence par constater en moi la présence des principes dont la nécessité m'apparaît avec un caractère de nécessité absolue, qui s'impose à mon esprit et le subjugue : 2 et 2 font 4 ; le tout est plus grand que la partie ; etc. Puis j'essaie d'expliquer cette nécessité, s'il est possible, mais je n'ai plus droit de la nier.

Explication des sensualistes.

Or prétendre avec Stuart Mill ou Spencer que cette nécessité n'est qu'apparente, et qu'elle provient de la force d'une habitude lentement acquise par nos ancêtres et fixée par l'hérédité, n'est qu'une négation déguisée et une fort mauvaise raison. Autrement nous devrions conclure que toute association habituelle d'idées, surtout lorsqu'elle s'est prolongée à travers les siècles et fixée par l'hérédité, doit nous apparaître avec un caractère de nécessité absolue. Or il n'en est rien. Lorsque je dis : le soleil tourne autour de la terre, il marche de l'orient à l'occident, tout corps est pesant, etc... j'exprime bien là des associations habituelles d'idées, qui pourtant n'ont rien de nécessaire : je conçois la possibilité absolue qu'il en soit autrement, tandis que je ne puis concevoir, que même par miracle, 2 et 2 fassent plus ou moins de 4, ou que le tout soit moins grand que la partie.

L'hypothèse empirique nous conduirait encore à admettre qu'à l'époque où l'habitude des premiers principes commençait à se former chez nos ancêtres et n'était pas encore devenue invincible, la raison humaine pouvait les contredire impunément, et supposer que 2 et 2 font plus ou moins de 4, ou que le tout n'est pas plus grand que la partie. En outre, ce qu'une habitude a fait une autre habitude pouvant

toujours le défaire, nous pourrions supposer que dans un autre siècle ou dans une autre planète 2 et 2 pourraient faire 6, et la ligne brisée devenir le plus court chemin d'un point à un autre. Il suffit d'énoncer de si absurdes hypothèses pour en faire justice.

Il est donc impossible de nier l'existence de ces éléments nécessaires et absolus de la raison humaine que nous appelons principes premiers, et si Kant s'était borné à cette réfutation de l'empirisme sa thèse eût été sans réplique. Malheureusement le philosophe de Kœnigsberg dépasse le but, et pour éviter le scepticisme sensualiste de Hume, il verse dans le scepticisme idéaliste qui ne vaut guère mieux.

Explication des idéalistes.

Expliquer, comme il essaie de le faire, cette nécessité des premiers principes, par des lois et des tendances innées et fatales de notre esprit, c'est vrai sans doute, mais c'est une vérité bien incomplète. Ajouter que ces lois de l'esprit humain ne sont plus en même temps les lois de la nature des choses, et que nous concevrions encore le tout plus grand que la partie, ou 2 et 2 égaux à 4, alors même qu'il en serait autrement dans la réalité objective, c'est faire une supposition toute gratuite que l'expérience elle-même condamne.

S'il n'y avait pas harmonie entre les lois de l'esprit humain et celles de la nature, comment trouverions-nous la seconde si conforme à la première, au point que par l'expérimentation, l'induction et le calcul, nous parvenons à prédire avec une si admirable précision l'ordre dans lequel les phénomènes devront se produire dans l'avenir, ou bien à reconstituer dans le passé l'histoire du monde aux époques géologiques qui ont précédé toute expérience humaine ? Ces résultats scientifiques qui sont l'apanage de toute science, mais que la science moderne a rendus si manifestes

et si merveilleux, suffiraient amplement à discréditer le scepticisme idéaliste, et à rassurer notre foi sur l'accord de l'esprit de l'homme avec la nature des choses.

Explication d'Aristote.

Que si nous recherchions comment Kant a été conduit en cette erreur, nous verrions qu'il a eu recours à l'hypothèse gratuite d'idées subjectives et *a priori*, parce qu'il ne connaissait pas d'autre explication possible de l'origine de nos idées que l'empirisme pur de Locke ou de Hume, et son idéalisme; mais nous avons expliqué ailleurs qu'il y a un juste milieu entre ces deux excès. Si l'observation ne peut offrir aux sens que des objets individuels et contingents, elle offre à l'intelligence un tout autre spectacle; celle-ci y découvre cachées sous les existences concrètes et contingentes, les possibilités nécessaires et absolues qui y sont réalisées. La plus infime des créatures, en tant que possible ou imitable, est en effet nécessaire, éternelle, absolue ; elle exprime une idée nécessaire ; et ces idées nécessaires, l'idée de tout et celle de partie, par exemple, comparées entre elles, nous révèlent ces rapports également nécessaires que nous appelons principes premiers : *le tout est plus grand que la partie*. Et voilà comment nous découvrons l'idéal dans le réel, le nécessaire dans l'être contingent, l'éternel et absolu dans le relatif et le périssable.

Cette explication si naturelle et si lumineuse, vieille de plus de deux mille ans, Kant ne l'a pas discutée; il n'en paraît même pas soupçonner l'existence. Mais il a préféré ruiner la certitude évidente des premiers principes, plutôt que d'admettre le fait de cette certitude en avouant son ignorance de la manière dont il se produit. C'est toujours la même méthode *a priori*, qui consiste à nier ou à dénaturer les faits évidents qu'on ne peut expliquer, afin de « n'admettre en son esprit

Preuve par l'absurde

que des idées claires ». Reconnaissons du moins l'abîme où nous conduirait une telle négation. S'il n'y a plus aucun principe *objectivement* et *absolument* certain, pas même le principe de contradiction ; si ce principe *qu'une même chose ne peut être à la fois niée et affirmée*, n'est qu'une forme peut-être illusoire de notre esprit, rien ne peut plus être affirmé ou nié avec certitude, pas même l'existence de nos idées, encore moins leur accord entre elles ; en sorte que ce n'est pas seulement la science des noumènes qui est ruinée, mais encore la science des phénomènes. Cette science que Kant définissait « l'accord de nos idées entre elles », et qu'il avait la prétention d'édifier seule, devient elle-même impossible : c'est le scepticisme complet.

*
* *

3° Le principe de causalité

Parmi ces principes premiers dont nous venons de revendiquer la certitude objective et absolue, il en est un qui a été plus violemment attaqué par nos adversaires, et dont il nous faut surtout prendre la défense d'une manière un peu plus complète, à cause du rôle si important qu'il remplit en théodicée, aussi bien du reste que dans toutes les sciences naturelles. Nous voulons parler du principe de causalité.

Commençons par le formuler nettement et en montrer l'évidence ; nous exposerons ensuite les difficultés auxquelles il a donné lieu.

On peut exprimer le principe de causalité de deux manières : l'une générale, l'autre restreinte. Voici la formule générale :

Formule générale.

Tout être a sa raison d'être ; c'est-à-dire que tout être a des principes qui le constituent ce qu'il est, et qui nous l'expliquent. Ainsi tout être a un certain mode d'essence et un certain mode d'existence ; en

sorte qu'un être sans manière d'être ne serait plus un être.

Or, laissant de côté le mode d'essence, pour ne considérer que le mode d'existence, nous ajoutons : *tout être a sa raison d'être* (ou d'exister) *en soi ou dans un autre.* Ainsi le fils a sa raison d'être en son père, et l'être nécessaire a sa raison en lui-même. Nous ne pouvons, en effet, concevoir que deux modes d'existence : la nécessité ou la contingence ; être *par soi* ou *par un autre.* Impossible d'être *par rien*, ce serait contradictoire, car le néant n'est pas un mode d'être, ni une raison d'être.

Formule restreinte.

Appliquant ce principe général au cas particulier où un être a un commencement d'existence, nous trouvons que ce qui commence n'est pas nécessaire puisqu'il n'a pas toujours existé ; d'autre part, il n'existe pas par soi, en ce sens qu'il n'a pu se produire lui-même ; il est donc par un autre. En d'autres termes :

Tout ce qui commence a une cause.

C'est le principe de causalité proprement dit. Sous cette forme il ne s'applique qu'aux êtres temporels, nés dans le temps ; sous la première au contraire, il s'applique à tous les êtres sans exception. Seraient-ils éternels, ils doivent avoir leur raison d'être : être par eux-mêmes ou par un autre.

Voici maintenant les difficultés spéciales auxquelles ce principe a donné lieu.

Objection de Kant.

D'abord on a prétendu qu'il n'est pas un principe *analytique* comme les autres, mais *synthétique a priori.* — Le jugement analytique est celui dont le prédicat est contenu dans l'essence du sujet (ou de ses relations) : il s'obtient par l'analyse des notions ; il est nécessaire et universel ; v.g., le tout est plus grand que la partie. Le jugement synthétique au contraire est celui dont le prédicat n'est pas de l'essence du su-

jet; il lui est ajouté accidentellement; aussi n'est-il jamais nécessaire ni *a priori*: v. g., Paris existe. Or Kant a imaginé un jugement *mixte*, qui serait nécessaire et universel comme le jugement analytique, mais dont le prédicat ne serait pas de l'essence du sujet. D'où le nom de *synthétique a priori* qu'il lui a donné.

Qu'est-ce qui produit l'évidence irrésistible des principes analytiques: 2 et 2 font 4; le tout est plus grand que la partie, etc.? C'est que dans ces propositions l'attribut est identique au sujet: 2 + 2 sont identiques à 4, ou bien que l'attribut est au moins contenu dans le sujet; ainsi l'idée de « plus grand que la partie » est déjà contenue implicitement dans l'idée de totalité, et ma proposition ne fait que rendre ce rapport essentiel plus explicite.

D'après Kant, le principe de causalité n'aurait point ce caractère. L'attribut n'y serait point contenu dans le sujet et l'analyse serait incapable de l'y découvrir. Ainsi lorsque vous dites: *tout ce qui commence a une cause*, vous ajoutez gratuitement à l'idée de commencement, une idée toute nouvelle, l'idée de cause, qui n'est nullement contenue dans l'idée de commencement. Or, qui vous force à établir cette union, cette *synthèse* arbitraire et à lui attribuer un caractère de nécessité? Puisque ce n'est pas l'évidence analytique, ce ne peut être qu'une tendance aveugle de votre esprit, provenant de sa constitution ou de ses lois. Mais, si les lois *a priori* de votre esprit vous imposent de tels jugements, il ne s'ensuit nullement que ces lois soient aussi celles des objets; et la certitude objective de ce principe fondamental s'évanouit.

Réponse générale.

Nous pourrions répondre en niant de nouveau que l'on puisse conclure légitimement de *l'apriorité* ou de l'innéité d'une idée ou d'un principe à sa subjectivité. Comme nous l'avons déjà dit, l'hypothèse de

la conformité ou de l'harmonie entre les lois de la nature et celles de notre esprit serait bien plus vraisemblable. Toutefois cette solution, qui nous sauve du scepticisme, fonderait la science sur un *acte de foi* et non sur *l'évidence* : ce qui est un grave défaut pour un système scientifique, et ne nous peut satisfaire.

Allons plus loin, et montrons que l'hypothèse de jugements synthétiques *a priori* est inadmissible. En effet, que pourrait produire en moi cette habitude innée dont on me parle ? Cette force aussi aveugle qu'impérieuse pourrait peut-être me contraindre à formuler malgré moi certaines propositions, mais pourrait-elle remplacer l'évidence de l'objet et me faire affirmer que je vois lorsque je ne vois pas ; ou me montrer comme évident ce qui ne l'est pas ? Réponse spéciale.

Il est clair que non. Je ne puis me mentir à moi-même. Or, lorsque j'affirme que tout être a sa raison d'être, ou que tout être qui n'a pas sa raison d'être en soi l'a dans un autre, j'obéis non pas à une impulsion subjective, aveugle, mais à une persuasion irrésistible provoquée par l'évidence même de la vérité. Si j'affirme la nécessité d'un tel rapport, c'est que j'en ai l'intuition, et si j'en ai l'intuition, c'est qu'il existe, car je ne saurais avoir l'intuition du néant. Ainsi, quoi qu'on fasse, si j'affirme évident le principe de causalité, c'est parce qu'il doit m'apparaître évident et que sa contradictoire me paraît impossible. Tout doit fatalement se ramener à l'évidence analytique, et le jugement synthétique par lequel j'affirmerai à moi-même une évidence sans la percevoir, serait un acte contre nature, car il consisterait à voir ce qu'on ne voit pas.

D'où vient donc la difficulté qu'on éprouve à montrer que le principe de causalité est vraiment analytique, ou si l'on veut, à montrer la liaison immédiate D'où vient la difficulté.

entre le sujet et le prédicat qu'il renferme ? Cela vient, en grande partie au moins, de ce que les formules vulgaires de ce principe sur lesquelles porte notre analyse, ne sont pas les formules les plus simples, mais des formules complexes ou dérivées, qui dissimulent cette liaison immédiate au lieu de l'exprimer, et sous-entendent presque toujours un moyen terme. Mais nous sommes tellement familiarisés avec un principe si élémentaire, que, grâce à une longue habitude fruit de l'éducation et même, — comme S. Thomas l'a montré (1) longtemps avant Kant, — fruit de nos dispositions mentales héréditaires, développées par nos ancêtres, nous le reconnaissons sans peine sous quelque déguisement qu'il se présente à nos yeux. Il a beau se dissimuler sous des formes empruntées, nous disons quand même : c'est lui !

Mais si nous examinions ce même principe de causalité dans sa forme primitive la plus simple, notre appréciation serait plus sûre et plus exacte.

Analyse de la 1re formule.

Prenons d'abord la formule générale que nous avons proposée : *Tout ce qui est a sa raison d'être* ; *tout ce qui est est par soi ou par un autre.* N'est-il pas évident qu'il suffit d'analyser la notion d'être et de non-être, en la comparant avec elle-même, pour voir qu'un être qui n'aurait pas sa raison d'être (un mode d'essence et mode d'existence) ne serait pas, car il serait un être privé d'être ? N'est-il pas évident qu'il ne peut avoir sa raison d'exister qu'en lui-même ou dans un autre ? S'il est par lui-même, il est être premier ; s'il est par un autre, il est être dérivé, second ; mais il est impossible qu'il ne soit ni premier ni dérivé, car encore une fois un tel être serait privé d'être.

(1) Sur les habitudes intellectuelles innées voir S. Thomas, Ia IIæ, q. 91, a. 2, c ; — Ia IIæ, q. 91, a. 3, c ; — 2a IIæ, q. 5, a. 4, ad 3, et q. 8, a. 1, ad 1 ; et q. 47, a. 6, c : — *De verit.*, q. 11, a. 1, c ; *Ibid.*, ad 13, et ad 17. — Cf. Aristote, *Phys.*, VII, c. 1, fin.

La seconde formule : *tout ce qui commence a une cause*, découle de la même analyse (1). Car ce qui commence n'étant pas nécessaire est donc contingent ; n'étant pas *par soi*, il est donc par un autre. A moins de dire qu'il est *par rien*, et de chercher sa raison d'être dans le néant ; mais le néant n'est pas une raison d'être, ni une explication de l'être, puisqu'il n'est rien. Il faut donc que tout ce qui commence à être soit précédé par un autre être, qui le contienne en puissance et le produise en acte, en un mot, qu'il ait une cause. Analyse de la 2e formule.

Sans doute, ce rapport de causalité, ou de raison suffisante est un élément nouveau qui ajoute quelque chose à la notion d'être analysée séparément ; mais cela est commun à tous les jugements analytiques qui ne sont pas une pure tautologie. Le principe de contradiction lui-même ajoute à la notion d'être un rapport nécessaire, celui *d'identité dans le même temps*, rapport que l'analyse de cette notion séparée de toute comparaison avec elle-même ou avec le néant, n'aurait jamais produit, mais qui jaillit spontanément dès que la comparaison est établie. Aussi doit-on définir le jugement analytique : celui dont le prédicat est contenu dans l'essence du sujet, considéré soit en lui-même soit *en ses relations essentielles*.

Le principe de causalité est donc le fruit spontané de l'évidence analytique, au même titre que celui d'identité ou de contradiction.

(1) Il est donc impossible, comme le voudraient quelques sophistes contemporains, de séparer ces deux principes : d'accepter le second (*tout ce qui commence a une cause*) et rejeter le premier (*tout ce qui est a sa raison d'être*). Si une chose peut être sans avoir de raison d'être, elle pourrait tout aussi bien commencer sans avoir de cause. La cause n'est nécessaire à ce qui commence, que parce qu'elle est sa raison d'être.



Analyse d'une 3e formule.

Voici une autre démonstration de la même thèse à l'usage de ceux qui aimeraient mieux exprimer le principe de causalité par la formule si familière à Aristote: Tout ce qui passe de la puissance à l'acte est mû par un autre ou par une autre partie de lui-même ; *quidquid movetur ab alio movetur* (*aut ab alia parte sui ipsius*). D'abord il est clair que tout mouvement a un moteur. L'idée de moteur se trouve nécessairement contenue dans l'idée de mouvement, comme l'idée d'agent dans celle d'action, et l'on ne peut pas plus concevoir un mouvement sans moteur qu'une action sans agent.

Poursuivons notre analyse et nous verrons en outre que le moteur et le mobile sont toujours distincts l'un de l'autre. En effet le moteur est en acte, le mobile n'est qu'en puissance, puisque le mouvement est précisément le passage de la puissance à l'acte. Or il serait contradictoire que le même fût à la fois en acte et en puissance sous le même rapport. Le moteur et le mobile sont donc réellement distincts. Lors même qu'un être se meut lui-même, nous devons trouver en lui une partie qui meut, et une partie qui est mue : cela est facile à démontrer pour toutes nos machines, même pour les machines vivantes, et jusque dans notre âme, nous retrouvons diverses facultés qui agissent l'une sur l'autre, et dont l'une peut être en acte de mouvoir tandis que l'autre est en puissance d'être mue. L'axiome d'Aristote devient ainsi d'une évidence complète et saisissante :

Quidquid movetur ab alio movetur.

Un mouvement sans moteur est contradictoire ;

Un moteur et un mobile identiques seraient une seconde contradiction.

Mais puisque le mouvement, au sens aristotélique, est un passage de la puissance à l'acte, ce que nous appelons aujourd'hui du nom plus général de *changement*, nous pouvons ainsi traduire la même formule : *tout ce qui change, change par un autre*, ou *rien ne change tout seul.* En effet, en vertu du principe d'identité d'un être avec lui-même, jamais un être ne peut devenir un autre être, par lui-même et sans le concours d'un autre (ou d'une autre partie de lui-même). Ainsi jamais *zéro* ne pourra devenir égal à *un*, ni *un* devenir égal à *zéro*, sans l'intervention d'une addition ou d'une soustraction étrangère ($0 + 1 = 1$) ($1 - 1 = 0$). De même, jamais ce qui n'est encore qu'idéal, ou zéro d'existence, ne pourra devenir réel, par lui-même et sans l'intervention d'un agent étranger. Le nier ce serait supposer qu'une chose puisse, par elle-même, cesser d'être identique à elle-même : ce serait nier le principe d'identité. En sorte que le principe de causalité n'est autre chose que l'application du principe d'identité à l'être considéré, non pas hors du temps et d'une manière abstraite, mais dans la série successive des temps. Rien ne change tout seul : l'expérience le prouve et la raison le démontre par la méthode analytique (1).

Analyse d'une 4e formule.

*
* *

Nous avons donc retrouvé les formules primitives les plus élémentaires et les plus lumineuses : il nous reste à critiquer les formules défectueuses, ou sophistiques.

Autres formules défectueuses.

Parmi les premières, nous nous contenterons de signaler la formule courante d'une banalité proverbiale : *Tout effet a une cause.* Cette formule n'est

(1) Cf. *Revue Thomiste*, nov. 1897, p. 598, *Principe de causalité*

qu'une tautologie manifeste, qui ne dit rien. Il nous importe peu de savoir que tout effet a une cause ; ce qu'il faudrait nous prouver c'est que tout ce qui change, ou tout ce qui commence, est réellement un effet ; car si ce n'est pas un effet, il pourrait y avoir des changements ou des commencements sans cause, et le principe de causalité serait ruiné.

Formule d'Hume, de Stuart Mill.

Mais voici une formule encore plus gravement insuffisante que nous retrouvons sous la plume de Stuart Mill (1), d'Hume (2) et de la plupart des positivistes : *Tout phénomène*, disent-ils, *a un antécédent*. Ils substituent ainsi à l'idée de causalité celle de succession qui est bien différente. Toute causalité sans doute implique succession, mais toute succession n'implique pas causalité. Le jour succède à la nuit et la nuit au jour, sans que le jour soit produit par la nuit ou réciproquement. Tandis qu'entre la lumière, la chaleur, le mouvement, la science a découvert un véritable lien de causalité : l'un produit l'autre.

En outre, la cause réduite à n'être plus qu'un simple antécédent, a perdu toute sa raison d'être. Quelle nécessité qu'un phénomène ait un antécédent, si cet antécédent ne le produit plus ou ne concourt plus à sa production ? Aucune évidemment. Si le fils n'est plus produit par son père, je ne vois plus la nécessité que l'idée de fils implique celle de père. De même, je ne vois plus la nécessité que telle espèce d'effets soit liée à telle espèce de causes. Désormais tout pourrait être lié à tout, et l'on n'aurait plus raison de se moquer des pratiques les plus superstitieuses. Par exemple, impossible de démontrer que des grenouilles ne pourraient pas naître d'un tas de vieux chiffons pilés dans un pot, comme on le croyait au

(1) Stuart Mill, *Logique*, l. III, c. 5.

(2) Hume, 7e *Essai sur l'Entendement humain*.

moyen âge. Du même coup, la notion des lois qui relient les phénomènes se trouve ruinée. Qu'est-ce en effet qu'une loi sinon la manière générale dont une cause produit son effet ? Mais si le fils n'est plus produit par son père, les lois de la génération deviennent un non-sens. Les lois considérées hors des agents et de leur manière d'agir, ne sont plus qu'une abstraction incapable de produire aucun effet réel ; incapables de remplacer les causes efficientes, c'est-à-dire de relier les phénomènes à leurs antécédents.

Ainsi défiguré, je ne m'étonne plus que le principe de causalité ait perdu, aux yeux des philosophes, cette évidence analytique que le plus simple examen nous y avait fait découvrir.

Une autre formule du principe de causalité, encore plus mauvaise et plus dangereuse, et que nous devons signaler en terminant, est celle qui a été fréquemment employée par Kant : *Tout phénomène a un autre phénomène pour cause.* Cette formule n'exprime pas seulement que tout phénomène a une cause, — ce que nous accordons volontiers, — mais elle ajoute que toute cause est elle-même un phénomène, c'est-à-dire un effet produit par une autre cause. Or cette addition est pour le moins gratuite ; l'idée de cause n'impliquant nullement d'être causé ou d'être effet. Bien plus, elle est complètement fausse. Non seulement la cause, pour être cause n'a nul besoin d'être causée, mais elle n'est complètement explicative ou raison dernière des choses que lorsqu'elle est purement cause et nullement effet. Vous expliquerez complètement l'effet A par la cause B, si A a toute sa raison d'être en B, mais si B lui-même a sa raison d'être en C, il serait faux de dire que A dépende uniquement de B, puisqu'il dépendrait aussi indirectement de C. Votre première explication sera donc

Formule de Kant.

insuffisante, et elle demeurera incomplète tant que vous n'aurez pas trouvé la véritable cause totale, la cause dernière d'où toutes les autres découlent, celle qui se suffit à elle-même, parce qu'elle n'est point causée.

Nécessité d'une cause première.

Si donc, pour trouver l'explication complète d'un effet, nous remontons la série des causes partielles qui l'ont produit, jusqu'à ce que nous arrivions à une cause complète qui, n'ayant pas été causée, a sa raison d'être en elle-même ; par exemple, si nous remontons du fils au père, puis au grand-père, puis au bisaïeul, puis au trisaïeul, et finissons par nous arrêter à un premier être directement produit par une cause suprême non produite et se suffisant à elle-même, nous nous arrêtons ainsi, non pas par lassitude ou parce que notre infirmité mentale imposerait un terme arbitraire à notre régression, — comme l'a imaginé Kant, — mais en vertu d'une loi parfaitement intelligible de notre esprit, qui nous montre que tout ce qui arrive doit avoir sa raison d'être suffisante et complète, et qui nous pousse à chercher cette raison complète, en remontant des causes partielles ou dérivées, jusqu'à la cause première et définitive. Là notre esprit s'arrête satisfait : Ἀνάγκη στῆναι. Mais tant que cette cause n'est pas découverte, notre esprit persiste à en affirmer l'existence, et à nous pousser à sa recherche. C'est ce noble tourment de l'esprit de l'homme vers l'infini qui a enfanté les sciences, qui les a dirigées dans leurs merveilleuses découvertes, et les a toutes couronnées par la science des sciences: celle de l'Être suprême.

Impossibilité d'une série infinie.

Et d'ailleurs que serait une série régressive de termes se produisant ou se conditionnant à l'infini, sinon une conception contradictoire ? D'abord une série numérique soit infinie, soit indéfinie répugne ; l'indéfini

est idéal, il ne peut être réel; l'infini numérique serait un nombre pair ou impair, et ne serait plus infini. On a essayé, il est vrai, de soutenir que cette collection infinie d'unités ne serait plus un nombre ; mais cette subtilité n'est que vaine et puérile. Une collection d'unités est toujours un nombre, à moins de dire que ces unités sont en nombre tel qu'elles ne sont plus un nombre !!

Enfin, accorderions-nous la possibilité d'une série infinie de causes secondes, cela ne supprimerait nullement la nécessité d'une cause première, sans laquelle les causes secondes deviendraient sans raison d'être et inintelligibles. Chacune d'elles n'ayant, par hypothèse, qu'une causalité dérivée et contingente, il répugnerait que leur ensemble constituât une causalité nécessaire et non dérivée. Aucun des termes n'ayant pu fournir la raison suffisante des autres termes, leur ensemble ne le pourra pas davantage. Concluons donc, contrairement à la formule de Kant, que non seulement tout ce qui commence a une cause, mais encore doit avoir une cause non causée, une cause première, car elle seule est une raison d'être suffisante et complète.

*
* *

Conséquences du principe.

La valeur du principe de causalité étant prouvée et reconnue, nous aurons désormais le droit d'en faire la base de toutes nos démonstrations de l'exstence de Dieu. Des effets constatés nous remonterons sûrement à leurs causes et jusqu'à leur cause première d'après le procédé inductif appliqué dans toutes les sciences de la nature. Et ce n'est pas seulement d'une manière plus ou moins hypothétique ou conjecturale que nous conclurons des effets à leur cause, mais d'une manière absolument certaine.

Méthode déductive

Nous éviterons ainsi, à la suite d'Aristote et de S. Thomas, les critiques si justes, adressées si souvent à la méthode purement déductive ou géométrique de Descartes. En mathématique, j'analyse un concept et j'en déduis par voie d'identité tout ce qu'il renferme. Mais, comme ce concept est purement idéal, n'exprimant que des possibilités, les conclusions demeurent toujours pareillement idéales, sans nous permettre d'entrer dans le monde des réalités : cela suffit au géomètre.

Méthode inductive.

En théodicée, au contraire, la déduction par voie d'identité serait insuffisante. On ne déduit Dieu ni d'un fait, ni d'une idée claire, serait-elle innée. Mais, si je passe d'un fait réel à l'affirmation d'une cause, mon induction légitime me découvre une cause réelle, car une cause idéale serait incapable d'expliquer un effet réel. Et non seulement l'induction me permet d'affirmer l'existence d'une cause réelle quelconque, mais encore d'une cause réelle *suffisante* à expliquer l'effet.

Par conséquent, si je prouve que le nécessaire peut seul expliquer le contingent, que le parfait et l'infini peuvent seuls expliquer le fini et l'imparfait, j'aurais droit de conclure avec certitude de l'existence des êtres contingents et imparfaits à l'existence d'un Être nécessaire et parfait. De même, si je prouve que la matière ne peut se mouvoir elle-même, j'aurai droit de conclure de l'existence de ses mouvements à l'existence d'un moteur étranger.

Méthode hypothétique.

Quelquefois, il est vrai, l'induction pourra être plus laborieuse. Après l'examen de certains faits tels que l'ordre du monde, l'existence d'une cause ordonnatrice pourra être certaine, tout en nous laissant hésiter sur sa nature. Quelle est cette cause ? est-elle une intelligence ordonnatrice suprême? C'est alors que nous aurons recours à la voie scientifique de l'hypothèse. En

présence de l'hypothèse finaliste, nous mettrons les hypothèses antifinalistes: le hasard, le mécanisme, l'évolution, etc. ; et si nous parvenons à démontrer que l'un des termes du dilemme est seul possible ou pleinement explicatif, tandis que l'autre est ouvertement impossible ou insuffisant, nous aurons assuré la certitude du premier terme par l'exclusion du second. La méthode hypothétique peut donc nous conduire à la certitude en théodicée, comme elle y conduit dans toutes les sciences, alors même que l'objet à démontrer est insaisissable aux sens, inaccessible à nos télescopes, et que par suite la vérification directe est impossible.

On voit par là quelle grave exagération commettent ceux qui s'en vont répétant que la voie hypothétique ne conduit jamais qu'à des probabilités et des conjectures, ou qui voudraient soumettre exclusivement à cette méthode tous les problèmes de science.

Méthode analytico-synthétique.

La méthode inductive elle-même, malgré ses avantages sur la méthode déductive, ne doit pas être exclusive. Après avoir prouvé, par exemple, l'existence d'un Être parfait, pourquoi me serait-il interdit de déduire de ce concept de perfection, tous les attributs de cet être parfait ? Ces deux méthodes s'allient donc à merveille et se complètent l'une l'autre, ou plutôt elles ne sont que les deux organes d'une seule méthode analytico-synthétique, qui a l'induction pour base et la déduction pour couronnement.

La vraie méthode de découvertes en théodicée est donc trouvée, et nous montrerons bientôt les résultats rigoureux et précis qu'elle a donnés, lorsqu'elle a été mise en œuvre par des génies de la trempe d'Aristote et de S. Thomas.

*
* *

II
2e groupe: *Fidéistes.*

Jusqu'à présent nous n'avons discuté que les prétentions des sceptiques modernes, mais ils ne sont pas nos seuls adversaires.

Trois espèces de fidéistes.

Ici nous nous trouvons en présence d'un nouveau groupe de philosophes qui, après avoir fait cause commune avec les sceptiques, après avoir nié comme eux la puissance de la raison humaine à prouver l'existence de Dieu, croient pouvoir y suppléer par un acte de foi, et échapper ainsi pratiquement aux conséquences désastreuses de leurs théories. Ceux qui recourent à un acte de foi surnaturelle en la révélation sont les *fidéistes* proprement dits ; ceux qui se contentent d'un acte de foi dans les traditions unanimes de tous les peuples, ont été nommés *traditionalistes* ; enfin ceux qui recourent à un acte de foi individuel, en la raison pratique, c'est-à-dire dans la loi morale qu'impose à chacun sa propre conscience, et par conséquent dans l'existence d'un juge suprême, que cette loi suppose comme postulat, s'appellent les *criticistes.* Mais tous pourraient être appelés fidéistes dans le sens large de ce mot, puisqu'ils attribuent à la foi une vertu supérieure, capable de suppléer à l'impuissance de la raison.

La foi en la révélation.

Il est facile de montrer le vice général de tous ces systèmes. Que la révélation divine et les traditions des peuples, transmises par l'éducation de la famille ou de l'école, soient d'un secours puissant et moralement nécessaire pour faciliter surtout aux masses populaires la connaissance prompte, certaine et sans mélange d'erreur, des vérités les plus élémentaires sur Dieu et la loi morale, nous sommes les premiers à le reconnaître, et à proclamer que la raison individuelle, privée de ce magistère et livrée à ses seules lumières, demeurerait le plus souvent dans une ignorance grossière, ou tomberait dans des erreurs monstrueuses,

comme l'histoire ne l'atteste que trop. Mais il y a loin de là à conclure, avec les fidéistes ou les traditionalistes, à l'incapacité radicale de la raison individuelle. Avant de croire à la révélation et au miracle, il faut déjà savoir que Dieu existe. Ce n'est donc pas la foi qui nous découvre l'existence de Dieu, mais plutôt l'existence de Dieu et de ses infinies perfections qui nous conduit à admettre que Dieu peut nous parler, et que, s'il nous parle, nous devons ajouter foi à sa parole. C'est donc la raison naturelle qui, en nous démontrant les motifs de crédibilité, est le premier fondement de la foi ; si ce fondement était ruineux, comme le disent les sceptiques, l'édifice de la foi croulerait en même temps que celui de la raison.

La foi en la tradition.

Non seulement la raison est le fondement de la foi révélée, mais encore celui de la foi naturelle aux traditions des peuples. La valeur de ce consentement universel repose, en effet, soit sur une révélation primitive, et dans ce cas nous retombons dans l'hypothèse précédente ; soit sur le développement naturel de l'intelligence humaine, qui doit pleinement se manifester dans l'ensemble, alors même que certains individus resteraient ignorants. Mais cette foi dans l'esprit humain considéré collectivement, suppose la valeur radicale des raisons individuelles, capables de se développer dans certains milieux et sous certaines conditions ; elle est donc incompatible avec la profession de scepticisme. En outre, il faudrait accorder au moins à la raison personnelle assez de lumière pour savoir avec certitude que l'autorité divine ou humaine qu'on nous allègue, — Dieu ou le genre humain, — existent réellement, que leur parole s'impose à notre foi, et qu'enfin ils ont clairement parlé dans tel ou tel cas. Sans cela notre foi ne serait plus raisonnable.

Ruiner la raison individuelle, pour mieux asseoir

la tradition naturelle ou surnaturelle, est donc une aberration singulière, qui renverse toute logique et met tout au rebours, et que l'Église gardienne de la foi et des traditions a eu mille fois raison de condamner, depuis le XIVe siècle où elle apparut pour la première fois avec Occam et l'École nominaliste, jusqu'à ce XIXe où nous avons vu Lamennais et les traditionalistes essayer, un instant mais en vain, de relever le drapeau de ce dogmatisme outré. Crise aussi éphémère d'ailleurs qu'elle avait été bruyante, car lorsque le concile du Vatican éleva contre eux sa grande voix, ils n'étaient déjà plus ! (1).

La foi en la raison pratique.

Un peu moins éphémère assurément, mais non moins chimérique, fut la tentative de Kant d'édifier sur les ruines de la raison pure la foi en la raison pratique, et de fonder la croyance en Dieu et la morale, c'est-à-dire le dogmatisme pratique, sur le scepticisme théorique. Après avoir accordé aux sceptiques que la raison pure n'atteint que des phénomènes ou des apparences, et que les réalités ou noumènes, c'est-à-dire les substances et les causes, par conséquent l'existence de Dieu et du monde, voire même notre propre existence substantielle, étaient hors de notre portée et inconnaissables ; après avoir nié le fameux « je pense, donc je suis », que Descartes avait cru opposer, comme une barrière infranchissable, au scepticisme le plus hardi, voici que le philosophe de Kœnigsberg recule effrayé devant tant de ruines et cherche quelque expédient capable de les relever.

(1) « Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et docet duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinctum... quia in altero naturali ratione, in altero fide divina, cognoscimus. » (Sess. III, *De fide*, c. IV.) « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine, certo cognosci non posse anathema sit. » Const. *De fide cath.*, can. 1, *De revelat.*

Kant découvre d'abord dans la conscience humaine *la loi du devoir*, loi qu'on ne discute point, dit-il, pas plus qu'on ne la prouve. « Mettre en doute le devoir c'est déjà contrevenir au devoir ! » Son commandement n'est pas conditionnel, mais absolu. Elle ne dit pas : Fais ton devoir, *si* le législateur moral existe, *si* l'ordre du monde est bon ; mais simplement : Fais ton devoir ! D'où le nom *d'impératif catégorique* qu'on lui a donné. Dès que l'homme prend conscience du devoir, il se sent en effet obligé, sans que cette obligation soit subordonnée à aucune condition extérieure. La volonté pose donc elle-même le devoir et se l'impose ; elle est *autonome* ; mais pour que la volonté soit autonome il faut qu'elle soit *libre*, car si elle ne l'était pas, le devoir ne dépendrait plus de la volonté mais de conditions extérieures ou étrangères ; il ne serait donc plus catégorique, mais conditionnel. Nous pouvons donc affirmer l'existence de la liberté humaine ; de même nous pouvons affirmer l'existence de l'âme et d'une âme immortelle, ainsi que l'existence d'un Dieu juste et rémunérateur. En effet la loi morale exige que toute justice soit accomplie, que le bonheur récompense la vertu, ce qui ne peut être obtenu sans la survivance d'une âme immortelle et sans l'existence de Dieu. Ainsi la liberté, l'âme, l'immortalité, Dieu, deviennent les *postulats* nécessaires de la loi du devoir, et nous pouvons désormais sortir du doute où nous avait laissés à leur sujet la critique de la raison pure. L'impératif catégorique.

Voilà certes de beaux raisonnements, qui prouvent l'élévation et la noblesse d'une âme que le scepticisme complet ne satisfera jamais. Sont-ils une preuve d'esprit philosophique et de logique ? Nous en doutons beaucoup. Car tous ces raisonnements si subtils, et sur certains points si discutables, — mais que Réponse critique.

nous croyons inutile de discuter ici, — ne sont-ils pas édifiés à l'aide de cette faculté, de cette raison pure, dont on a proclamé l'impuissance objective à atteindre *ce qui est*, et qui fourmille d'illusions parce qu'elle ne perçoit que des phénomènes subjectifs et des apparences ? Qui me prouve que la nécessité de ces postulats n'est pas une nécessité purement logique et subjective ? Allons plus loin :

Qui me prouve que cette loi du devoir n'est pas elle-même une illusion comme les autres lois psychologiques ? qui me prouve que je dois sacrifier à cette tendance instinctive qui me porte au devoir, d'autres tendances non moins puissantes de ma nature, et souvent contraires au devoir, qui m'entraînent à rechercher mes intérêts ou mes plaisirs ? Avant d'imposer cet instinct du devoir à ma raison, montrez-moi donc qu'il est raisonnable ; car le premier devoir de l'homme est d'être raisonnable et de se demander la raison des actes qu'on lui propose. Mais le devoir ne peut pas se justifier à mes yeux sans considérations métaphysiques, c'est-à-dire sans l'exercice de cette même raison que vous avez proscrite.

Kant a-t-il compris la force de cette objection lorsqu'il avouait que « la foi est libre... mais qu'on n'y peut forcer aucun autre par des raisons » ? (1). Je réponds que si la foi au devoir est libre, le devoir n'est plus une loi qui s'impose, et que la foi au devoir doit au contraire être justifiée par des raisons qui s'imposent, sans cela elle serait déraisonnable et ne devrait s'imposer à personne.

On le voit clairement, la ruine de la raison pure entraîne après elle la ruine de la raison pratique. Comment croire d'ailleurs à cette différence énorme,

(1) Kant, *Logique* Introd. IX.

à cet abîme que Kant veut établir entre ces deux facultés ou plutôt entre ces deux fonctions de la même faculté ? N'est-ce pas la même raison qui découvre les lois de la pensée pure et les lois de la volonté, les règles de la logique et celles de la morale ; qui s'exerce en un mot, dans le domaine tantôt de la spéculation et tantôt de la pratique ? Or, si elle est impuissante à atteindre Dieu comme l'Être des êtres, principe et fin des lois qui gouvernent le monde physique, on ne comprend plus qu'elle puisse l'atteindre comme principe ou fin des lois morales qui régissent nos consciences et comme Juge suprême. Il y a là une contradiction flagrante, ou il n'y en a nulle part. Il faut donc nous défier de la raison tout entière ou bien nous fier entièrement à elle, lorsqu'elle s'exerce dans les conditions normales : on ne fera jamais sa part au scepticisme.

*
* *

De ces tentatives malheureuses de Kant, des traditionalistes et des fidéistes, nous devons conclure que le scepticisme, soit idéaliste, soit empirique, en niant les premiers principes de la raison humaine, aboutit à la négation de Dieu, fatalement et sans espoir d'y revenir par un autre chemin, et que réciproquement l'on ne peut refuser à la raison la puissance de s'élever à Dieu et de prouver son existence, sans attaquer la raison elle-même jusque dans ses fondements. En ruinant la théodicée par la base, on ruine en même temps toute connaissance par les causes, et toute certitude scientifique. Et comment s'étonner de cette alternative où se trouve l'esprit humain, — ou de croire que la raison est capable de connaître l'existence des causes et de la cause première qui est Dieu, ou bien qu'elle est incapable de rien connaître scientifiquement, pas même sa propre existence substantielle, — Conclusion.

lorsqu on se rappelle que ces idées d'être, de substance, de cause en général, de cause première, d'être nécessaire, et par conséquent le désir inné et le besoin de les connaître, sont comme le fond indestructible de la raison humaine et le patrimoine commun de toutes les intelligences ? Impossible de n'accepter qu'une partie de la raison humaine, et d'en répudier l'autre partie ; de rejeter la nécessité d'une cause première, raison dernière de toute chose, et de croire encore aux principes de causalité ou de raison suffisante ; impossible de faire un choix parmi les évidences ; il faut les admettre ou les rejeter toutes. Tant est grande la dépendance absolue de la raison à l'égard de l'intelligence divine ; elle ne peut la nier sans se nier elle-même ; elle ne peut fermer les yeux à cette lumière d'en haut « qui illumine tout homme venant en ce monde », sans s'égarer en pleines ténèbres, ou sans se condamner à une contradiction perpétuelle !

Mais n'empiétons pas sur les démonstrations qui vont être l'objet des chapitres suivants : il nous suffit ici d'avoir refuté tous les prétextes allégués par les incrédules pour montrer l'impuissance de la raison à prouver l'existence de Dieu. Cette prétendue impuissance entraînerait la ruine totale de la raison et de toute science ; elle nous conduirait à cet abîme du scepticisme absolu, qui est sans fond et sans issue, malgré tous les efforts des fidéistes, des traditionalistes et des Kantistes, à nous en tirer par des voies indirectes ou des artifices plus ou moins ingénieux, que la logique la plus élémentaire a condamnés,

II

Les preuves de l'existence de Dieu.

1° LES PREUVES COSMOLOGIQUES.

Dieu, dont il s'agit ici de prouver l'existence, c'est l'*Être suprême*, ou l'*Être nécessaire, cause première de l'Univers*. Contentons-nous pour le moment de cette notion vulgaire, accessible à tous, où l'on n'a jamais pu rien trouver d'inintelligible ou de contradictoire ; et reconnaissons que toute preuve qui démontre la nécessité d'un tel être est bonne et suffisante. Elle serait sans doute encore meilleure et plus complète, si elle démontrait par surcroît que la nature de cet être est infiniment parfaite et souverainement intelligente. Mais cela n'est nullement nécessaire, et nous ajournerons ces questions sur la nature divine à la deuxième partie de cette étude. **Nature des preuves.**

Or, pour Aristote et S. Thomas, les démonstrations de l'existence de l'Être suprême, malgré leur multitude et la diversité de leurs caractères, ne sont au fond que des applications variées d'un même principe, celui de causalité. De même pour Leibnitz : « J'ose dire, écrivait-il, que sans ce grand principe, on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu (1). » En ce sens, on pourrait dire qu'il n'y a *qu'une preuve* de l'existence de Dieu : la *contingence* de toutes les choses de ce monde, ou leur impuissance à exister sans l'Être nécessaire.

(1) Leibnitz, 5e *Ecrit*, § 126 ; — 2e *Ecrit*, § 1.

Leur division.

Les *majeures* de ces arguments sont donc identiques. Ils ne se distinguent que par leurs *mineures*. Suivant que leur mineure est un ensemble de faits cosmologiques, psychologiques ou moraux, nous les diviserons en arguments cosmologiques. psychologiques ou moraux.

Les preuves cosmologiques.

Nous allons en premier lieu exposer les preuves cosmologiques, que S. Thomas ramène à cinq principales :

1° Preuve par le mouvement ;

2° Preuve par l'origine des êtres ;

3° Preuve par la nature du monde ;

4° Preuve par la gradation et le progrès dans l'échelle des êtres ;

5° Enfin preuve par l'ordre du monde et la finalité.

Il y a, en effet, dans les choses de ce monde visible, cinq points de vue où l'on peut plus facilement constater leur contingence, savoir : leur *mouvement*, leur *origine*, leur *nature*, leur *gradation* hiérarchique, et enfin leur *ordre* merveilleux.

A la suite du S. Docteur, nous interrogerons donc l'univers qui nous entoure, et constatant tout d'abord le phénomène si frappant du mouvement qui agite partout les êtres matériels, nous leur demanderons : qui vous meut ? — Ensuite, voyant les générations des êtres apparaître et se succéder sans cesse, nous les interrogerons sur leur origine : d'où venez-vous ? — — Puis, constatant que ces mêmes êtres sont contingents et incapables de subsister par eux-mêmes, nous leur demanderons : qui vous fait subsister ? — La gradation et le progrès dans les perfections des êtres ayant éveillé dans notre esprit l'idée d'un être absolument parfait, nous leur demanderons encore : est-ce de Lui que vous venez, et vers lui que vous tendez ? — Enfin l'ordre admirable que nous remarquerons dan

l'ensemble et les détails de ces êtres, nous forcera de leur poser une dernière question : avez-vous un Ordonnateur et une Fin suprême?

Le monde est concentrique.

Et si tous ces êtres matériels nous répondent : Dieu seul est la cause de notre mouvement ; — Dieu seul est la source et l'origine de notre être ; — Dieu seul peut nous faire subsister ; — Dieu seul est l'idéal d'où vient et où tend chaque degré de notre perfection ; — Enfin Dieu seul, par sa souveraine intelligence, a pu produire l'ordre et la finalité du cosmos ; nous aurons alors le droit de conclure que tous les êtres de ce cosmos viennent de Dieu et tendent à Dieu ; que le monde est vraiment *concentrique* : son centre c'est Dieu ; donc Dieu existe.

Analysons maintenant, en détail, chacune des parties de cette belle et grandiose synthèse.

1° Preuve par le mouvement.

Preuve populaire et scientifique.

La première preuve, la plus facile à comprendre, nous dit le Docteur Angélique, est celle que l'on tire du mouvement. « *Prima autem et manifestior via est quæ sumitur ex parte motus* (1). »

C'est, en effet, un argument très populaire, quoiqu'il puisse prêter aux développements scientifiques les plus relevés. Il suffit à l'homme le plus illettré, — pourvu qu'il soit homme de bon sens, — de lever les yeux vers le ciel étoilé, de contempler la marche périodique de ces globes de feu suspendus sur sa tête, pour être convaincu que ces boules gigantesques ne se sont pas mises en mouvement toutes seules, et qu'elles ont dû

(1) S. Thomas, Ia, q. 2, a. 3.— Aristote, *Physique*, L. VII, VII. *Métaph.*, L. II, XII, XIV.

être lancées dans l'espace par la main du Tout-Puissant.

A leur tour, le philosophe et le savant, ayant remarqué que le mouvement est le fait le plus universel de la nature, le fait fondamental qui la domine, n'hésitent plus, suivant l'exemple d Aristote et de S. Thomas, à mettre la théorie du mouvement à la base de la physique et de la métaphysique, ni à la considérer comme la pierre angulaire de la théodicée.

Preuve remise en honneur.

Cependant cette preuve fameuse, qui suffirait à la gloire d'Aristote, défigurée, travestie par l'ignorance et la malice d'un siècle révolutionnaire, avait fini par tomber dans l'oubli. Elle semblait complètement abandonnée, lorsqu'un des chefs les plus autorisés de l'école spiritualiste à la vieille Sorbonne, M. Paul Janet, a eu le mérite et le courage, que nous ne saurions trop louer, de la ressusciter et de la remettre en honneur (1). Puis, c'est un savant physicien Auguste de la Rive, qui s'en est fait le champion à l'Athénée de Genève. Aujourd'hui ses défenseurs sont devenus légion. En sorte que la question est bien moins de savoir si l'on doit revenir à la vieille preuve aristotélicienne, que de préciser quelle est la meilleure forme à lui donner en présence des savants contemporains.

*
* *

Préliminaires: Le mouvement.

Commençons par rappeler quelques notions préliminaires, d'abord sur le mouvement, puis sur l'attraction universelle qui produit le mouvement dans la nature.

De l'aveu de tous, le mouvement est une espèce de changement ou de passage de la *puissance à l'acte*. C'est avant tout un changement dans le lieu, et d'a-

(1) P. Janet, *Le matérialisme contemporain* ch. IV.

près les scolastiques, ce premier changement en détermine parfois un autre plus intime dans les qualités sensibles des corps, et puis dans leur quantité extensive. Ainsi la vibration moléculaire produit la chaleur, et la chaleur produit la dilatation réelle des corps. D'où la division ancienne en mouvement local, mouvement de qualité ou d'altération, et mouvement de quantité ou d'extension.

Quoi qu'il en soit de cette division, que nous avons appréciée ailleurs (1), nous ne parlerons ici, pour éviter toute discussion inutile, que du changement local, laissant au lecteur, s'il le juge à propos, le soin d'étendre nos raisonnements aux deux autres espèces de changements.

Haute portée de l'argument.

Bien plus, il pourra l'étendre à tous les changements sans exception : accidentels et substantiels, corporels et spirituels, car tous sont des mouvements, dans le sens large de ce mot, c'est-à-dire des changements, des passages de la puissance à l'acte, en un mot des *devenir*, comme le mouvement local, et partant le raisonnement est toujours le même, puisque *tout mouvement suppose un moteur et un premier moteur*, et que tout *devenir*, étant le signe de la non-nécessité et de l'imperfection même, suppose l'Être nécessaire et parfait.

Le lecteur qui aime les vues synthétiques, peut entrevoir déjà la large portée de ce premier argument, qui contient en germe presque toutes les autres preuves cosmologiques, et admirer la hauteur de vue de ces deux grands génies, que nous appelons nos maîtres, et qui du premier coup d'aile s'élèvent et se fixent sur les sommets.

(1) Voy. notre *Théorie fondamentale* où nous avons montré que le mouvement n'est qu'un *devenir*, qu'il n'existe que en tant qu'il se fait et qu'il devient. C'est par conséquent un phénomène essentiellement dérivé et contingent, qui ne peut s'expliquer tout seul.

Cependant, à l'exemple de S. Thomas, nous voulons restreindre l'argument au mouvement local et à la puissance motrice (1), soit pour lui donner plus de précision et de force, soit pour mieux répondre aux préoccupations actuelles de la science contemporaine.

L'attraction universelle. La cause principale du mouvement dans la nature est *l'attraction universelle*. Depuis les découvertes de Newton, il est universellement reconnu que tous les corps s'attirent mutuellement en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances. Cette loi de l'attraction ou de la gravitation universelle, qui est la clef de la mécanique céleste, nous a expliqué à la fois la marche régulière et les perturbations apparentes de tous ces millions de mondes qui roulent sur nos têtes dans l'immensité des cieux, la précession des équinoxes, la nutation et la figure de la terre ou des autres planètes, en un mot elle a résolu à la fois presque tous les problèmes d'astronomie restés en suspens depuis des siècles. C'est l'attraction qui retient les planètes dans leurs orbites autour du soleil, et les satellites dans leurs orbes particuliers, tandis que le système tout entier de la planète et de ses satellites est emporté lui-même autour du soleil qui l'attire. Le jour où cette attraction centrale disparaîtrait, tous ces globes seraient emportés par la tangente de leurs orbites, et lancés en ligne droite à travers les espaces au delà de tous les systèmes, dont les merveilleuses révolutions auraient cessé.

Sur la terre, c'est encore l'attraction qui cause la pe-

(1) Le premier des cinq arguments de S. Thomas (I, q. 2, a. 3) ne parle en effet que des mouvements sensibles : *sensu constat aliqua moveri*. Aussi estime-t-il cette preuve comme la plus frappante parce qu'elle est la moins abstraite ; *prima et manifestior via*.

santeur ou la chute des graves, le flux et le reflux de la mer, et tous les mouvements généraux de notre globe. L'attraction moléculaire elle-même, qui unit entre elles les molécules des corps, n'est qu'un cas particulier de la loi générale ; la théorie de la capillarité est devenue pour Laplace un chapitre de la mécanique céleste, et les physiciens amateurs des grandes synthèses aiment à comparer les mouvements des atomes au sein de la molécule chimique, aux mouvements des planètes dans le système solaire.

Les lois newtonniennes de l'attraction dominent donc toutes les sciences astronomiques et physico-chimiques. C'est là un fait capital dans la nature, qui nous permet d'asseoir sur une base large et solide notre première preuve de l'existence de Dieu.

Quelle que soit la nature de ce phénomène mystérieux qu'on appelle attraction ; qu'elle soit une force active inhérente à la matière, comme le pensent les *dynamistes*, ou qu'il n'y ait dans ces mouvements de la matière qu'une pure passivité, comme le soutiennent les *mécanistes*, nous montrerons que dans l'une et l'autre de ces deux hypothèses, ces mouvements d'attraction prouvent l'existence du Premier Moteur. **Dynamisme et mécanisme.**

*
* *

I. — *Hypothèse mécaniste*. Cette hypothèse s'appuie sur deux principes, reconnus par l'école rivale des dynamistes, et sur un principe qui lui est propre. Les principes communs sont celui de l'inertie de la matière et celui de la conservation de l'énergie. **Hypothèse mécaniste.**

L inertie de la matière est cette propriété reconnue *par tous les savants* depuis Newton, en vertu de laquelle les corps bruts sont indifférents au repos ou au mouvement. S'ils sont en repos, ils y demeurent : **Premier principe.**

s'ils sont en mouvement, ils y persistent uniformément, incapables de modifier eux-mêmes leur mouvement ou leur repos, sans une intervention étrangère. Les mécanistes sont donc les premiers à reconnaître et à proclamer notre principe fondamental : Rien ne change tout seul ; tout ce qui est mû l'est par un autre ; *quidquid movetur ab alio movetur.*

Cette loi de l'inertie préside à la construction de toutes nos machines, car on suppose que les matériaux employés seront inertes par eux-mêmes, et l'expérience la vérifie constamment. Elle est encore vérifiée par les calculs astronomiques. On constate, par exemple, que toutes les perturbations planétaires, loin d'être spontanées, sont produites par un voisinage d'autres corps célestes. Si Uranus avait pu se mouvoir lui-même et changer ses mouvements, jamais le calcul n'aurait suffi à Leverrier pour découvrir Neptune, la planète perturbatrice.

Il est donc inexact que les corps en mouvement tendent au repos, comme le croyaient les anciens ; ou qu'en repos, ils tendent au mouvement ; ils sont indifférents ; et cette indifférence, appelée inertie, est la première loi universellement reconnue du mouvement des corps, qui constitue la base des sciences physiques et mécaniques (1).

Deuxième principe.

Le second principe commun est celui de la *conservation de l'énergie.* Le mouvement passe de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance ; il se communique indéfiniment d'un corps à un autre, d'après les lois du choc, se transforme en chaleur, en lumière, électricité, etc., ou réciproquement, mais la quantité totale d'énergie *actuelle* et *potentielle* demeure constante dans l'univers, sans pouvoir être augmentée ni

(1) Cfr. Laplace, *Système du monde*, t. III, c. 2, et tous les traités de mécanique sans exception.

diminuée. Ce qui diminue seulement, c'est la quantité de mouvement ou d'énergie *actuelle*. Aussi, comme nous l'expliquerons bientôt plus longuement, tous les savants sont-ils unanimes à croire que tous les mouvements cosmiques tendent vers un état d'équilibre final, qui doit amener, dans un avenir éloigné mais certain, la destruction du système actuel.

Troisième principe. La donnée propre à l'hypothèse des mécanistes, et qui la distingue de toute autre, consiste à considérer la matière comme purement inerte, dépourvue de toute force active, incapable d'agir par sa vertu, même après avoir été provoquée, et capable seulement de recevoir et de transmettre des mouvements passifs. Les corps *semblent agir*, disent-ils, mais en réalité ils sont seulement *poussés*, en sorte que toute leur énergie leur est communiquée du dehors.

Conséquences de l'hypothèse. Nous ne discuterons pas ici cette hypothèse mécaniste, que nous avons déjà rencontrée sur notre route et appréciée, il nous suffit de tirer la conclusion qu'elle renferme, en montrant que si le mouvement de chaque atome de matière lui vient du dehors, la cause motrice de l'ensemble est pareillement hors de l'Univers matériel.

Si l'atome A, étant purement inerte et sans aucune force interne d'activité, a dû recevoir tout son mouvement de l'atome B, lequel pour la même raison a dû recevoir son mouvement de l'atome C, qui à son tour a été mû par D, et ainsi de suite ...., nous épuiserons tous les atomes de la nature sans avoir trouvé dans la nature un premier moteur qui ait donné la première impulsion. Le premier moteur est donc hors de la nature, ou bien il n'y en a point. Mais s'il n'y a point de premier moteur, il y aura moins encore un second, un troisième,... un centième moteur. Tous les moteurs participés sont désormais impossibles, et

nous sommes obligés ou de fermer les yeux à l'évidence en niant le mouvement, ou d'affirmer l'existence du Premier Moteur.

C'est lui que nous appelons Dieu, et qui l'est réellement car si nous supposions, avec quelques anciens philosophes, que ce premier moteur n'est qu'une sphère céleste supérieure au monde, ou quelque autre créature supra-naturelle, telle qu'un demiurge, ce premier moteur n'ayant lui-même qu'une énergie participée ne serait plus le Premier Moteur. On aurait ainsi reculé la difficulté sans la résoudre.

Il faut donc admettre un Premier Moteur qui meut tout le reste, sans être mû lui-même par un autre, c'est-à-dire une cause non causée, un moteur immobile, ou mouvant sans être mû, κινοῦν ἀκίνητον.

*
* *

Objections.

Nos adversaires ont essayé d'échapper à la force de ce raisonnement par deux procédés différents.

Les uns ont admis que le premier mouvement initial de la matière avait eu un caractère de nécessité, qui nous dispense de lui chercher une cause plus éloignée. D'autres plus nombreux, préfèrent nier l'hypothèse de ce mouvement initial, et supposer le mouvement éternel, ce qui les dispense, croient-ils, d'en rechercher la cause.

a) Le premier mouvement est nécessaire.

Nous répondrons aux premiers brièvement, car leur hypothèse est trop insoutenable. Après nous avoir accordé que l'évolution cosmique du mouvement a commencé à un moment donné de l'histoire, on ose ajouter que ce commencement était nécessaire. Mais c'est contradictoire. Étrange nécessité que celle qui oubliait de se manifester pendant les siècles antérieurs ! Pourquoi le mouvement n'a-t-il pas commencé plus tôt, sinon parce qu'il n'était pas nécessaire ?

La nécessité est toujours nécessaire ; elle exclut toute intermittence et tout commencement.

b) Le mouvement est éternel.

Les autres adversaires se croient beaucoup plus forts. Vous cherchez la cause du premier mouvement cosmique, nous disent-ils, mais c'est une peine inutile, car ce commencement n'a jamais existé : le mouvement est éternel.

« A première vue, nous dit M. Bertauld, deux hypothèses sont également possibles : ou bien le mouvement est né dans le temps, et alors il y a lieu d'en rechercher le principe ; ou bien le mouvement est sans commencement ; et dans ce cas, le mouvement *n'étant plus qu'un état éternel* de la matière, *il n'y a plus aucune nécessité de lui reconnaître une cause* (1). »

Voilà certes une méthode très simple pour escamoter les difficultés sans les résoudre. Vous devez rechercher la cause d'un effet donné ! Eh bien, supposez que l'effet a toujours été produit, et vous serez dispensé de lui chercher une cause. Comme s'il pouvait y avoir des effets éternels sans une cause éternelle !

Aveu de l'adversaire.

Cependant, notre auteur n'a pas une foi entière en la solidité de son affirmation. Je tourne la page et je lis cette singulière atténuation de sa pensée : « De ce qu'un fait éternel n'est pas tenu d'avoir une cause, on ne saurait conclure qu'il en soit nécessairement dépourvu ; car tout agent éternel, dont l'action se prolonge au sein de l'infinie durée, produit par cela même un effet éternel. Il n'est donc pas rationnelle-

(1) Bertauld, *Étude critique des preuves de l'existence de Dieu*, I, p. 270. Un peu plus loin le même auteur ajoute : « Le principe de raison suffisante ou celui de causalité ne s'impose qu'aux choses nées dans le temps, et non pas aux choses éternelles. » (p. 266) — Cela est vrai si vous supposez que les choses éternelles sont toujours nécessaires ; mais si vous faites l'hypothèse de choses à la fois éternelles et contingentes, n'ayant pas en elles-mêmes leur raison suffisante, il faut bien la chercher ailleurs.

ment impossible que le mouvement, tout en étant éternel, ait cependant une cause éternelle (1). »

Nous retenons l'aveu. Le mouvement serait-il éternel, pourrait avoir une cause éternelle. Le temps ne fait donc rien à l'affaire. Toute la question est de savoir si oui ou non la matière suffit à expliquer le mouvement. Or, nous venons de le voir, de l'aveu unanime de nos adversaires, la matière est indifférente au repos ou au mouvement ; elle ne suffit donc pas à le produire ni à l'expliquer. Ajouter que cette insuffisance dure depuis des millions et des milliards de siècles et même de toute éternité, ce n'est pas la supprimer, c'est la confirmer au contraire et rendre de plus en plus nécessaire l'impulsion de cette cause étrangère, le Premier Moteur.

Non, vous ne nous ferez jamais admettre qu'il suffise de prolonger la durée d'une chose pour changer sa nature; et qu'en supposant éternelle une série de mouvements reçus et dérivés, ils cessent *ipso facto* d'être reçus et dérivés ! La contradiction serait flagrante, et ce n'est pas chez des esprits vigoureux comme Aristote et S. Thomas que vous la découvrirez.

Réponse d'Aristote.

Aristote croyait au mouvement éternel de la matière. S. Thomas, qui nous paraît beaucoup trop indulgent pour cette opinion, en admettait au moins la possibilité absolue (2). Or, écoutez comment ils raisonnent : « Admettre, dit Aristote, que ce soit un principe ou une cause suffisante d'un fait, de dire qu'il a toujours été ou qu'il se produit toujours de la même manière, ce n'est pas du tout satisfaire la raison » (3), et il reproche justement à Démocrite de

(1) Bertauld, *Ibid.*, p. 285.
(2) Nous reviendrons plus loin sur cette opinion de S. Thomas.
(3) Aristote, *Phys.*, L. VIII, c. 1, § 27 (B. S. H.)

ne pas vouloir rechercher « la cause de cet état éternel » ; car s'il est un effet éternel, il doit avoir une cause éternelle : et si le mouvement est éternellement reçu dans la matière indifférente, il doit être éternellement communiqué par un premier moteur (1).

Réponse de la science.

L'hypothèse de l'éternité du mouvement n'éviterait donc nullement la nécessité d'un moteur éternel ; elle est donc inutile parce qu'elle n'atteint pas le but pour lequel elle a été inventée. Ajoutons qu'une telle hypothèse parait contredire les données certaines de la science, ainsi que les premiers principes de la raison.

En effet, une loi d'évolution universelle semble présider à tous les mouvements de l'ordre physique, comme à ceux de l'ordre végétal ou de l'ordre sensible et intellectuel. Ils paraissent soumis à une marche d'abord croissante, qui doit avoir son apogée, son déclin et sa fin. Cette évolution a donc eu son point de départ et son commencement. Quel savant oserait nier aujourd'hui que le mouvement vital ait commencé sur la terre, longtemps après les mouvements cosmiques, et bien avant la vie sensible ou intellectuelle ? Il y a donc tout lieu de croire que l'évolution des mouvements cosmiques eux-mêmes a eu son point de départ.

La science astronomique confirme d'une manière saisissante une telle conclusion, en nous prouvant que les mouvements sidéraux tendent vers une fin et

(1) On voit par là combien M. Em. Saisset se trompe lorsqu'il écrit que notre argument « n'a pas le droit de conclure à un premier moteur parce qu'il suppose toujours qu'un progrès à l'infini, de causes secondes est chose absurde et contradictoire, ce qui n'est pas démontré.» (*Essai de philosophie religieuse*, t. 2, p. 266.) Non, nous prétendons seulement qu'une série de *causes secondes*, sans une *cause première*, serait une contradiction manifeste ; que la série soit ou ne soit pas infinie, cela importe peu.

qu'ils doivent par conséquent avoir eu un commencement.

Tous les globes célestes roulent, en effet, dans un milieu éthéré dont la densité extrêmement faible n'est pourtant pas absolument nulle. Ils éprouvent donc résistance, frottement, diminution progressive de vitesse, et marchent tous, d'une manière infiniment lente, mais pourtant certaine, vers un repos final qui serait déjà arrivé si le mouvement était aussi ancien que l'éternité.

Les mouvements ou radiations caloriques du soleil et de toutes les étoiles s'épuisent aussi chaque jour, et finiront, au bout d'une période que les savants ont essayé de préciser, par s'éteindre totalement, comme nous aurons bientôt l'occasion de l'expliquer avec plus de détails.

Les progrès de la thermo-dynamique ont même permis de généraliser ces lois, et d'affirmer que si toute l'énergie actuelle du cosmos peut se transformer en énergie potentielle, et tout mouvement visible de masse en mouvement moléculaire invisible, la réciproque n'est pas vraie. Une partie seulement du mouvement potentiel redevient actuel, en sorte que le mouvement actuel et visible tend à diminuer et à rapprocher chaque jour l'univers de cet état-limite qui sera l'équilibre et le repos final (1).

(1) « Bien que cet état final soit encore très éloigné... une conséquence importante subsiste toujours. C'est qu'on a trouvé une loi naturelle qui permet de conclure d'une manière certaine que dans l'univers, tout n'a pas un cours circulaire mais que les modifications ont lieu dans un sens déterminé et tendent ainsi à amener un état-limite, un état de repos et de mort persistante. » (Clausius, *Revue des cours scientifiques*, fév. 1868.) Cfr. Carbonnelle, *Confins de la science*, I, p. 304-332 ; Folie, *Bulletin de l'Acad. de Belgique*, 2e série, t. 36, p. 826. — « Une faible partie de l'énergie est conservée indéfiniment sous forme de mouvement....le reste est l'objet d'une effroyable perdition. Ainsi pour ne parler que du soleil, sur 67 millions de rayons de lumière et de chaleur que cet astre envoie dans l'espace indéfini, un seul est reçu et utilisé par les planètes qui cir-

Mais si le mouvement doit finir, c'est qu'il n'était pas nécessaire; il a donc eu un commencement et partant un Premier Moteur.

Réponse de la raison pure.

L'hypothèse de l'éternité du mouvement paraît enfin contredire les premiers principes de la raison.

D'abord cela est évident, si l'on rejette l'existence d'un premier moteur éternel, car alors on admettrait qu'un effet éternel n'exige plus une cause éternelle.

Mais, même en supposant un moteur éternel, cette hypothèse nous semble encore inadmissible, et ici nous nous séparons à regret d'Aristote et de S. Thomas. On a beau nous dire qu'un agent éternel peut agir éternellement, cela est vrai, à la condition toutefois que l'action qu'on lui suppose ne soit pas contradictoire et impossible. Or une série de mouvements dont chaque terme a un commencement et dont la totalité serait sans commencement est une contradiction manifeste. Si chacun a commencé, tous ont commencé. D'ailleurs cette série d'unités formerait un nombre; car une collection d'unités est toujours un nombre; or un nombre est toujours pair ou impair, divisible ou multipliable, et n'est jamais infini.

Inutile d'insister ici sur cette considération qui reviendra plus d'une fois sous notre plume; inutile de réfuter davantage l'hypothèse d'une série infinie et éternelle; il nous suffit de constater que le mouvement reçu passivement, — dans le temps ou dans l'éternité, peu nous importe, — par une matière indifférente au mouvement, prouve d'une manière irréfragable la nécessité d'un Premier Moteur.

*
* *

Hypothèse dynamiste.

II.—*Hypothèse dynamiste.* Voici maintenant l'autre

culent autour de lui. » (Faye, *L'origine du monde*, p. 195. Item, W. Thomson, Helmholtz, etc., etc.).

hypothèse, qui donne lieu à des difficultés beaucoup plus spécieuses. La matière n'est pas seulement passive et inerte ; elle renferme un élément dynamique ou actif, qui entre en jeu dès que les conditions requises sont réalisées, et produit l'attraction universelle. Sans doute, les dynamistes l'accordent, la matière est inerte et incapable de se mouvoir elle-même spontanément, mais ils soutiennent qu'elle peut mouvoir activement les autres corps. Ainsi deux corps mis en présence, à des distances et dans des conditions convenables, s'attirent mutuellement, comme s'ils étaient mis en mouvement l'un par l'autre. Dans l'hypothèse mécaniste de la passivité universelle, un corps ne pouvait en mouvoir un autre sans avoir été mû lui-même par une série infinie de moteurs antérieurs. Dans l'hypothèse dynamiste de l'activité universelle, il suffit au contraire que deux corps soient en présence pour passer du repos au mouvement.

Ainsi la conception d'une nature, foyer universel d'activité et de mouvements réciproques, supprimerait la nécessité d'un moteur étranger. Telle est du moins la prétention de nos nouveaux adversaires.

Sa discussion. Nous admettrons volontiers leur hypothèse d'une nature essentiellement active, suivant la belle définition d'Aristote, la *nature* porte en elle-même son principe d'opération, et c'est en cela qu'elle diffère de *l'art* : *Ars quidem principium in alio, natura vero principium in ipso* (1). Mais loin d'en tirer les conséquences athées qu'on nous propose, nous y trouvons au contraire une nouvelle preuve d'un Premier Moteur.

Pour le montrer clairement, il nous faut procéder avec ordre et établir : 1° que l'attraction, serait-elle la force motrice de l'Univers, comme nous l'accordons

(1) Aristote, *Méta.*, L. X, c. 3, § 2.— *Phys.*, L. II, c. 1, § 1 ; et L. II, c. 7, § 6.

volontiers, n'est pourtant pas le Moteur *Premier* et nécessaire que nous cherchons ; 2° qu'elle n'est même pas un moteur *suffisant* par lui-même pour produire des mouvements ; 3° encore moins suffirait-elle à produire un mouvement *cosmique régulier*, tel que nous le voyons réalisé dans l'univers. Il nous faut donc encore recourir, pour l'expliquer, à l'existence d'un Premier Moteur.

1° Le *Premier* moteur, avons-nous dit, est celui qui n'est pas mû par un autre, parce qu'il est toujours et nécessairement en acte, et jamais en puissance, et qu'il se suffit ainsi à lui-même. Or tel n'est pas le caractère de la force d'attraction, ni d'aucune des forces que nous expérimentons dans la nature. Au contraire, comme il est facile de le constater, ces forces passent tantôt de la puissance à l'acte, tantôt de l'acte à la puissance. Nous le voyons clairement pour la force d'élasticité, qui n'est pas toujours en acte dans le même corps. Un arc, par exemple, dès qu'il cesse d'être tendu, rentre aussitôt au repos, et n'a plus la force élastique qu'en puissance. De même pour la force qui attire deux molécules en raison inverse du carré des distances. Dès que la distance qui les séparait est devenue nulle et que leur contact s'est réalisé, leur attraction mutuelle cesse, et il faut les séparer de nouveau pour voir la force d'attraction rentrer en jeu.

Sa première insuffisance

Si donc on suppose qu'à l'origine de l'évolution cosmique la force gravifice a dû passer de la puissance à l'acte, on doit conclure à l'intervention du premier moteur, puisqu'*aucune puissance ne passe toute seule à l'acte.* — Si l'on aime mieux la supposer existante à l'état d'acte, dès l'origine, comme elle est indifférente par elle-même à l'un de ces deux états, elle n'a pas en elle-même la raison d'être dans cet état, et cette raison doit être cherchée ailleurs, en dehors d'elle, dans

l'intervention d'un premier moteur. Ce premier point de départ de l'hypothèse dynamiste : le fait d'une matière douée d'une force d'attraction *en acte dès l'origine*, serait donc un premier fait entièrement inexplicable par lui-même et sans le premier moteur. Mais ce n'est pas le seul.

Sa deuxième insuffisance.

2° Le mouvement est un second fait qui ne découle pas nécessairement du premier, de l'attraction, serait-elle en acte. Supposé, en effet, que les atomes de la nébuleuse primitive soient également distribués dans l'espace, et que leur force d'attraction rayonne également dans tous les sens à l'infini ; tous les atomes s'attirant mutuellement, d'une manière égale en tous sens, se feront équilibre. C'est là un principe de physique et de mécanique incontestable, qu'une masse homogène soustraite à toute action étrangère et soumise à des actions internes égales, s'exerçant également dans tous les sens, demeure en équilibre. C'est donc un état primitif de stabilité absolu que vous avez supposé et d'où le mouvement est incapable de naître, sans une intervention étrangère qui vienne rompre cet équilibre, par exemple, en condensant certaines masses qui doivent devenir des centres prépondérants d'attraction.

Cet exemple montre clairement que la force d'attraction, serait-elle supposée en acte, n'est qu'un des éléments du problème, qui ne suffit pas encore à nous expliquer le mouvement. Il y a un second élément, non moins important que le premier, et dont il nous faut parler.

Dans tout problème de mécanique, en effet, il faut également tenir compte de deux éléments essentiels : les *lois générales* figurant dans les équations différentielles, et ce qu'on appelle l'*état initial*. Ici la loi générale c'est la loi d'attraction, qui ne suffit pas à met-

tre en mouvement deux molécules ; il faut en outre supposer celles-ci dans un certain état initial, à une distance donnée, ce qu'on a appelé *l'énergie de position*. De même que la loi d'élasticité ne suffit pas pour que les deux bouts d'un arc ou d'une corde élastique se rapprochent ; il faut que ces deux bouts soient préalablement distendus. Que le ressort soit monté d'abord et puis il jouera, comme on dit, *tout seul* ; sinon il restera au repos.

En face du phénomène de la gravitation universelle, le philosophe dynamiste ne se demandera donc plus, comme le philosophe mécaniste : qui a poussé les molécules les unes vers les autres ? car il a répondu : c'est la force d'attraction ; — mais il devra se demander, au contraire, qui a préalablement éloigné les molécules et tendu les ressorts de la grande machine.

La réponse, comme on le devine aisément, sera au fond la même que dans l'hypothèse mécaniste. Puisque, de l'aveu de tous, la matière est inerte, indifférente au repos ou au mouvement, indifférente à telle ou telle position dans l'espace, elle ne porte pas en elle-même la raison de sa position initiale. La raison première que nous cherchons est donc en dehors d'elle, en dehors du monde matériel, dans un Premier Moteur.

Aux yeux du mécaniste, ce Premier Moteur a dû donner l'impulsion originelle dans un sens centripète ; aux yeux du dynamiste, dans un sens centrifuge, pour provoquer la réaction centripète de la gravitation universelle. Avouons que la différence est minime entre ces deux réponses, et qu'elles confirment également notre thèse sur la nécessité d'un Premier Moteur (1).

(1) « Toutes les hypothèses cosmogoniques prennent pour point de départ un état de choses, *le chaos*, dont il est impossible de rendre

Sa troisième insuffisance.

3° Enfin, accorderait-on données à la fois l'*attraction en acte* et les *positions choisies* des atomes dans la nébuleuse primitive, l'hypothèse dynamiste n'expliquerait encore que la production d'un mouvement *quelconque*, mais non pas d'un mouvement régulier tel que l'observation scientifique l'a constaté dans le cosmos. Il faut y ajouter, une *impulsion giratoire originelle*, et la nécessité de l'intervention d'un Premier Moteur va donc s'imposer au dynamiste pour une troisième fois.

D'après les lois de la mécanique, en effet, les attractions mutuelles seules détermineraient des mouvements très complexes que le calcul intégral est impuissant à définir (1), mais qui certainement ne ressembleraient en rien à ceux que nous observons dans l'univers, car ils décriraient des orbites plus ou moins excentriques dans toutes sortes de plans, tandis que toutes nos planètes au contraire se meuvent autour du soleil, dans le même sens que lui, presque dans le même plan de rotation, et décrivent des orbites presque exactement circulaires. En outre, tous ces corps, après une série de chocs et de frottements mutuels se rapprochant toujours davantage, auraient déjà fini par

compte par les lois de la nature. Parmi ces lois, la principale, l'attraction universelle, est précisément l'opposé de toute cette tendance à l'immense diffusion de la matière qui constitue le chaos... D'ailleurs le chaos n'est pas chose aussi simple qu'on pourrait le croire de prime abord. Il contenait à l'état d'énergie de position, ou comme on le dit quelquefois, d'énergie non Kinétique, toutes les énergies passées et présentes de l'univers, sous quelque forme qu'elles se manifestent aujourd'hui, mouvements, électricité, lumière, chaleur, etc... Il faut donc débuter par une hypothèse, et demander à Dieu, comme le fait Descartes, la matière disséminée et les forces qui la régissent. » (Faye, *L'origine du monde*, p. 257.)

(1) Il est démontré que le fameux problème des *trois corps* ou des trois molécules s'attirant suivant la loi du carré des distances ne peut être résolu avec les fonctions actuellement employées en analyse. Cfr. Poincarré, *Revue des sciences pures et appliquées*, 15 janvier 1891.

se concentrer dans une masse centrale unique, qui elle-même n'aurait plus aucune rotation.

C'est là, me direz-vous, un problème de mécanique des plus délicats et qui n'est nullement du ressort des philosophes. — Je le reconnais volontiers. Aussi pour appuyer cette démonstration, me contenterai-je d'emprunter à l'un des maîtres les plus autorisés de la science, tel que M. Faye, ses propres conclusions

Voici quelques-unes des paroles de l'illustre astronome. Après avoir cité les textes de Kant (1), où ce philosophe suppose que toutes les molécules de la nébuleuse, en se précipitant vers le centre, ont dû trouver des résistances, et subir des déviations latérales, *toutes dans le même sens,* en vertu de je ne sais quel *clinanem* renouvelé d'Epicure, — M. Faye ajoute : « c'est ici qu'est l'erreur : Kant aurait dû s'arrêter et se demander, comme Aristote, pourquoi des deux sens également possibles dans toute circulation, c'est justement le sens de droite à gauche qui a prévalu, en sorte que tout le monde solaire, le Soleil y compris, tourne dans ce sens. Devant cette question, Aristote naturellement embarrassé, s'est décidé pour le mouvement de droite à gauche, parce qu'il est le plus noble des deux. Kant s'est décidé pour ce même sens, sans savoir pourquoi. La vérité est qu'en rejetant comme lui toute idée [d'une impulsion et] d'un tourbillonnement primitif, [imprimant un mouvement d'ensemble], en ne tenant compte, comme lui, que de l'attraction et des actions mutuelles des corpuscules de la nébuleuse, les mouvements de circulation, possibles également dans les deux sens, se produiront effectivement dans les deux sens, à la fois. Parmi les molécules de cette vaste nébuleuse, les

Témoignage de M. Faye.

(1) Kant, *Histoire nat. du ciel*; et *Démonstration de l'exist. de Dieu.*

unes prendront leur droite, les autres leur gauche : mais alors si vous considérez les aires décrites par les rayons vecteurs de toutes ces molécules et projetées sur un plan quelconque, ces projections, les unes positives, les autres négatives, parce qu'elles seront décrites en sens contraire, auront une somme rigoureusement nulle. Ainsi le veut la mécanique ; or cela ne ressemble pas du tout au système solaire (1). »

Ailleurs le même savant ajoute : « Le système solaire est complètement isolé dans l'espace. On peut du moins le considérer comme étant soumis aux seules actions mutuelles de ses différentes parties. Or, si un pareil système avait été privé à l'origine de toute giration, la force de l'attraction suffirait à y faire naître des circulations plus ou moins complexes, mais ce système ne serait guère stable et finirait bientôt par se réduire à une masse unique. Ce qu'il y a de sûr, c'est que la somme des aires décrites par les rayons vecteurs des molécules autour d'un point, et projetées toutes sur le même plan, serait rigoureusement nulle. D'où proviendraient donc les girations gigantesques, toutes dans le même sens, qui forment le trait caractéristique du système solaire et qui en assurent la stabilité ? » (2)

Enfin il conclut : « Que manque-t-il donc à cette théorie de Kant ? Nous l'avons dit plus haut : il lui manque une giration originelle, sans laquelle toutes ses déductions sont radicalement fausses. Laplace n'a pas commis cette faute. Il s'est donné une nébuleuse ou chaos primitif animé d'un mouvement de rotation autour d'un axe fixe parfaitement déterminé. De cette rotation, il fait aisément sortir les mouvements presque circulaires des planètes autour du soleil.... Et

(1) Faye, *L'origine du monde*, (2e édit.) p. 135.
(2) Faye, *Ibid.*, p. 123.

voilà comment Kant a été conduit à formuler une cosmogonie absolument fausse, malgré la grandeur et l'originalité de sa conception » (1).

Cette appréciation est loin d'être particulière à M. Faye; ceux-là mêmes qui sont les plus opposés aux idées cosmogoniques de ce savant, sont d'accord avec lui sur la critique de l'hypothèse Kantiste. Citons par exemple M. Wolf, membre de l'Institut, astronome de l'Observatoire de Paris : « En supposant la matière primitive en repos absolu, dit-il, Kant est impuissant à expliquer comment ces amas pourraient circuler les uns autour des autres, sans se réunir en une masse unique... Un pareil système d'amas dénués de vitesse initiale se rassemblerait forcément en une masse unique... D'après Kant, dans chaque nébuleuse isolée, les actions intérieures (d'attraction) sont tenues pour suffisantes à produire un mouvement régulier de rotation de l'ensemble. Cette conclusion est absolument contraire aux lois de la mécanique : les mouvements actuels de révolution et de rotation du soleil et des planètes ne peuvent être que les équivalents, sans augmentation ni diminution, du mouvement de rotation communiqué à l'origine à la nébuleuse *par une cause extérieure*... La nébuleuse de Laplace tourne avec la même vitesse angulaire que la condensation centrale, en vertu d'un mouvement originel dont la cause non indiquée (par Laplace) est en dehors de la nébuleuse elle-même. » Et le savant astronome n'hésite pas à conclure avec M. Faye : « L'hypothèse de Kant ne conserve aujourd'hui qu'un intérêt purement historique » (2).

Témoignage de M. Wolf.

Kant une fois écarté, nous constatons que tous les astronomes, de Newton (3) à M. Faye, sans excepter

Accord de tous les astronomes.

(1) Faye, *Ibid.*, p. 152.
(2) Wolf, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 9, 19.
(3) « Tous ces mouvements si réguliers n'ont point de causes méca-

Laplace, ont cru nécessaire de supposer *donnés à l'origine* dans la matière les deux mouvements d'attraction et de rotation.

Conclusion. Que conclure de ces principes de l'astronomie, sinon que l'hypothèse dynamiste, — en supposant même à l'origine la force gravifique *en acte* et les molécules déjà disposées *à distance dans un ordre requis*, — serait encore impuissante à nous expliquer les mouvements réguliers de giration que la science constate dans le cosmos ?

A la force gravifique ou centripète supposée naturelle aux atomes de la nébuleuse primitive, il faut ajouter un mouvement opposé, centrifuge, venant fort à propos contrarier le premier, et empêcher la force d'attraction de tout concentrer et de tout confondre dans une masse unique, immobile. C'est donc un second mouvement ajouté à la nature que la science réclame, un mouvement reçu, communiqué (1), et la nécessité d'un Premier Moteur apparaît de nouveau pour imprimer à la matière ces mouvements rotatoires et ces directions d'ensemble, qui, mariés à l'attraction universelle, ont, par de laborieuses et gigantesques évolutions, enfanté tous les mondes.

La nécessité d'un Premier Moteur s'impose donc à tous, dynamistes ou mécanistes, comme une conclusion logique des données positives de la science moderne, aussi bien que des premiers principes de la raison.

niques... Cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un Etre tout puissant et intelligent. » (Newton, *Des Principes*, scolie générale.) — Laplace commentant ce passage ne nie pas cette intervention de la suprême Intelligence, mais il la recule seulement à l'origine de sa nébuleuse, ce qui est très plausible (Laplace. *Exposition du système du monde*).

(1) Le mouvement *naturel* est celui qui est conforme à la tendance de la nature, celui qui contrarie cette tendance naturelle est dit *violent* ou *accidentel*. (Cf. S. Thomas, *In II Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, *sol.* ; IIa IIæ, q. 75, a. 1, c).

*
* *

On a objecté à cette première preuve qu'elle ne prouvait pas l'existence d'un Dieu infiniment parfait, tel que le conçoit l'école spiritualiste, mais seulement l'existence d'un Être supérieur au monde et cause de ses mouvements. D'abord nous pourrions nous contenter, pour le moment, d'une preuve qui n'aurait pas une plus haute portée. A la rigueur, il nous suffit ici d'établir l'impuissance complète des matérialistes et des athées à fournir une explication rationnelle de la nature, dès lors qu'ils nient *l'existence* de cet Être suprême. Quant à montrer la *nature* de cet Être, c'est une autre question qui peut venir en second lieu. Est-ce que le premier théorème d'Euclide et sa première démonstration ont besoin de tout prouver à la fois ? Une telle exigence serait déraisonnable. Première objec-

Nous laisserons entrevoir toutefois que cette preuve du Premier Moteur, contient déjà en germe tous les attributs de Dieu et même la théodicée tout entière. D'abord, puisque la matière, indifférente au repos ou au mouvement, n'a pas en elle-même la cause de son mouvement, il en résulte que cette cause première est en dehors de la matière, et partant qu'elle est immatérielle, intelligente, éternelle, nécessaire, et j'ajouterai même infinie et unique. En effet, le premier moteur, ne pouvant être mû à son tour, sous peine de ne plus être le premier moteur, doit être *tout en acte,* et sans aucun mélange de potentialité. Il est donc *l'acte pur*, c'est-à-dire l'être parfait et unique,... comme nous nous réservons de le dire en son lieu avec plus de détails.

Une autre objection faite à notre thèse du premier moteur, c'est qu'elle détruit l'immutabilité divine, et nous met en contradiction avec nous-mêmes. « Com- Deuxième objection.

ment concevoir, nous dit-on, qu'un tel être... ait subitement secoué son inertie à un certain moment de la durée?... c'est un Dieu à fantaisies, un Dieu à caprices, etc. ?... (1) » Ce reproche que nous nous étonnons de rencontrer sur les lèvres d'un philosophe estimable, est tout simplement puéril. Le moindre bachelier en philosophie sait très bien que l'acte créateur est éternel, et qu'il a produit son effet dans le temps, au moment que Dieu a voulu. Il n'implique aucune mobilité, aucun changement dans l'essence ni dans les opérations de celui que nous avons justement nommé, *Moteur immobile*, c'est-à-dire immuable. Nous reviendrons sur ce sujet en parlant de la création.

Troisième objection.

Enfin, voici le grand grief, contre la doctrine du Premier Moteur: il paraît qu'elle est extra-scientifique. Écoutez plutôt (2) : « Elle présente un caractère extra-scientifique qui la rend tout à fait inacceptable. Le but constant de la science, but dont elle ne peut s'écarter sans cesser d'être, c'est l'explication de la nature au moyen des agents de la nature ; tout emploi du surnaturel lui est interdit, et l'admettre dans ses conceptions équivaudrait à une abdication complète, à une négation d'elle-même !! » — Notre auteur, qui d'ailleurs n'est pas un savant, confond ici les sciences particulières avec la science des sciences. Que le chimiste, le botaniste, le physicien et le physiologiste doivent expliquer les phénomènes de laboratoire par des causes naturelles, rien de plus clair, puisqu'ils s'enferment dans un certain domaine des causes secondes et naturelles. Mais le philosophe qui cherche la cause première de toutes les causes secondes, n'est-il pas tenu de la chercher hors des causes secondes ? Est-ce sa faute si ces causes subalternes, après avoir

(1) Bertauld, *Critique*... t. II, p. 277.
(2) *Ibid.*, p. 275

expliqué tout le reste, ne s'expliquent pas elles-mêmes, et exigent, pour être expliquées et comprises, l'intervention d'une cause plus haute, d'une cause première ? Vouloir nous imposer *a priori* d'expliquer le mouvement du monde par lui-même et sans un premier moteur, alors qu'il se montre absolument réfractaire à une telle explication, c'est la prétention la plus déraisonnable, et par conséquent la moins scientifique que l'on puisse imaginer. Ce serait la carte forcée, qu'aucun savant digne de ce nom n'acceptera jamais.

Non, tel n'est pas l'esprit de la véritable science, mais celui d'une école étroite et fanatique à rebours.

« L'esprit de la science, — s'écriait un astronome illustre, qui avait droit de parler au nom de la science, M. Faye, — est d'expliquer les choses par les lois naturelles *tant qu'on peut*, et de ne recourir à l'intervention divine, que là où l'on ne peut plus faire autrement. » — Voilà qui est dit à merveille ; et il ajoutait : « Quant à nier Dieu, c'est comme si de ces hauteurs infinies on se laissait choir lourdement sur le sol. Il est faux que la science ait jamais abouti d'elle-même à cette négation » (1).

Nous venons de voir, au contraire, qu'elle aboutit d'elle-même, naturellement, pourvu que l'on soit tout simplement logique, à la nécessité rigoureuse d'un Premier Moteur.

2° Preuve par l'origine des êtres.

Si la matière cosmique n'a pas pu se donner à elle-même le simple mouvement mécanique, encore moins a-t-elle pu produire cette admirable évolution que nous constatons, soit dans la formation graduelle de

(1) Faye, *De l'origine du Monde*, p.7, 10.

notre globe physique, soit dans la formation successive des êtres vivants, végétaux et animaux. Nous prouverons que ces diverses séries d'êtres, qui se succèdent sans cesse sous nos yeux, bien loin d'être éternelles et infinies, ont eu un commencement, comme elles auront une fin, et que leur origine serait inexplicable, sans l'intervention de cette Cause première que nous appelons Dieu.

Réponse de la raison.

D'abord, elles ont eu un commencement. La raison seule suffirait à le démontrer. Comme nous avons déjà eu occasion de le dire, une série numérique réalisée sans commencement et sans fin est aussi impossible qu'un bâton sans deux bouts. Elle serait une collection d'unités et partant un nombre. Or un nombre n'est jamais infini ; il est nécessairement pair ou impair, capable de division ou de multiplication. Du reste, ce nombre soi-disant infini, augmenterait tous les jours et ne serait plus infini. Enfin, il est inadmissible que tous les êtres de la série prétendue infinie soient à la fois causés et non causés ; chacun aurait une cause et leur ensemble n'en aurait point ; chacun serait dérivé et leur ensemble ne le serait point : ce qui est contradictoire, car l'addition ne saurait changer la nature des êtres additionnés, et faire avec des êtres produits un total d'êtres non produits.

Ces impossibilités demeurent les mêmes dans le cas où l'on supposerait la série fermée comme un cercle, au lieu de la comparer à une ligne droite dont les deux extrémités se prolongent à l'infini. Bien plus, il s'y ajoute une contradiction nouvelle. Imaginons en effet, que la série A, B, C, D, E, où nous supposerons B produit par A, C par B, D par C, E par D, se referme comme un cercle, en sorte que E devienne l'antécédent de A. Nous devrions conclure que A, qui a produit E par les intermédiaires B C D, peut en même

temps être produit par E. En d'autres termes, l'arrière petit-fils pourrait être le père de son aïeul : ce qui est simplement absurde.

Une série d'êtres, se succédant sans commencement et sans fin, est donc impossible aux yeux de la raison, qui conçoit l'éternité comme une durée exempte de changements successifs, parce que l'être éternel a la plénitude de l'être, et qu'il ne peut jamais être en voie de devenir. Mais n'anticipons pas sur la conception positive que le philosophe doit se faire de l'éternité. Il nous suffit de laisser entrevoir que, quelque mystérieuse qu'elle soit à nos faibles regards, elle n'est pas ouvertement contradictoire comme la série numérique, soi-disant infinie, qui augmente chaque jour, et où l'addition d'êtres dérivés forme un total d'êtres non dérivés.

* * *

Réponse de la science.

La science vient fort à propos corroborer ces données de la raison pure, en nous démontrant que les séries des êtres organiques ou inorganiques qui composent le cosmos, ont réellement commencé et qu'il n'est pas impossible de calculer leur âge.

On sait que, suivant la célèbre théorie cosmique de Laplace, de plus en plus confirmée par le calcul, les découvertes astronomiques et par l'adhésion unanime des savants (1), notre terre n'est qu'un léger fragment de la nébuleuse primitive. Cette nébuleuse immense, à l'état gazeux, tournait d'abord sur elle-même, en faisant mouvoir plus rapidement les parties les plus

(1) Cependant tous les savants n'y trouvent pas le même degré de certitude. « L'hypothèse cosmologique nébulaire que les ouvrages de vulgarisation scientifique ont le tort de présenter trop souvent comme une donnée acquise et fondamentale de l'astronomie, se réduit en définitive à des conjectures auxquelles nous ne pouvons donner aujourd'hui aucune base absolument sérieuse. » Wolf, *Hypothèses cosmologiques*, p. VIII.

éloignées de son axe. Aussi les bandes équatoriales plus échauffées que les autres se séparèrent bientôt de la masse, comme un immense anneau rotatoire, semblable à celui de Saturne, puis cet anneau se fragmenta, en formant des planètes qui, à leur tour, pour les mêmes causes, formèrent des satellites tournant autour des planètes, comme les planètes tournent autour du noyau central de la nébuleuse. Ce noyau forme aujourd'hui le soleil.

Formation de la terre.

Or ce fragment de nébuleuse, se condensant, se solidifiant, et se refroidissant peu à peu, a produit ce que nous appelons le globe terrestre. D'abord apparurent les terrains cristallins (granit, porphyre, basalte, etc.), provenant du refroidissement des masses ignées ; puis les terrains stratiformes, dont les trois étages, cambrien, silurien et dévonien, forment une transition entre l'époque primaire et secondaire ; enfin vinrent les couches sédimentaires, divisées par trois périodes, en terrains secondaires, tertiaires et quaternaires ou contemporains, qui continuent à se former encore sous nos yeux.

Tous les géologues sont d'accord pour reconnaître cette succession chronologique et cette différence d'âge, parmi les espèces de terrains qui composent la croûte du globe terrestre ; ils reconnaissent aussi une succession chronologique dans les soulèvements qui ont produit les chaînes de montagnes, et M. Elie de Beaumont a pu les ranger facilement par ordre d'ancienneté. Ils ne sont en désaccord que lorsqu'il s'agit de supputer la durée de chacune des époques géologiques. Il est aisé de comprendre, en effet, que le problème n'est pas facile à résoudre avec précision ; nos chronomètres géologiques, tels que la durée du refroidissement d'une masse ignée, l'accroissement des tourbières, l'atterrissement des deltas, la progression

des dunes, l'abaissement des montagnes, l'érosion des falaises, la formation des îles madréporiques, des stalactites de nos grottes, ou de l'humus végétal dans les forêts vierges, etc., sont des chronomètres assez imparfaits pour justifier les écarts parfois énormes que l'on constate dans les calculs des savants.

Le refroidissement de la nébuleuse incandescente aurait demandé, d'après M. Brisson, de 29 à 108 millions d'années, suivant qu'on suppose une température originelle de 1500 à 3000 degrés. D'après Dulong et Petit, cette première période aurait été beaucoup plus considérable. Son âge.

La formation des terrains stratiformes aurait demandé, d'après certains géologues, jusqu'à 700 millions d'années.

Quant à la formation des couches des terrains sédimentaires, il faut encore compter par millions d'années. Un de nos géologues les plus compétents et les moins exagérés dans ses calculs, M. de Lapparent, estime qu'on doit fixer une durée de 20 à 100 millions d'années. On voit que nous sommes bien loin du chiffre assigné par Buffon, qui renfermait ces trois périodes dans l'espace de 117,206 ans.

Quoi qu'il en soit de ces chiffres, la jeunesse relative de notre terre actuelle ne fait aucun doute pour la science moderne, qui se croit capable de fixer non seulement l'âge de la terre, mais jusqu'à l'âge des étoiles qui peuplent le firmament, et qui, de fait, a justifié cette prétention étonnante, grâce aux découvertes de l'analyse spectrale, en nous montrant des étoiles en voie de formation, d'autres dans la force et l'éclat de l'âge mûr, tandis que quelques-unes sont vacillantes, et accusent par les raies rouge-sombre du spectre, une surabondance d'hydrogène, signe de vieillesse et de déclin. Age des étoiles.

Le nombre de ces étoiles voisines de leur phase d'extinction n'est du reste que de 5/100. Les autres, c'est-à-dire la presque totalité 95/100, sont donc à peu près contemporaines. Leur formation, nous dit M. Faye, remonte à peu près à la même époque, en prenant ce mot dans un sens très large ; car si elles s'étaient formées à des dates quelconques, dans la suite infinie des temps, nous aurions certainement des proportions toutes différentes d'étoiles en pleine activité et d'étoiles sur leur déclin (1).

*
* *

Origine de la vie.

Mais, s'il est prouvé scientifiquement que les mondes inanimés, bien loin d'être éternels, ont un commencement et un déclin, n'est-ce pas encore plus évident pour le monde des vivants ?

C'est un fait incontestable que la terre a traversé une période ignée, analogue à celle que traverse aujourd'hui le soleil. Si la croûte qui nous porte est refroidie, l'intérieur est encore en ébullition, comme en témoignent les volcans. Le calcul a aussi démontré que la forme d'ellipsoïde aplati qu'affecte notre globe, est précisément celle que prendrait une sphère liquide en rotation, sous l'influence des forces centrifuges. En outre, cet état d'ignition est la seule explication de la formation des montagnes, soulevées par la pression gigantesque des gaz internes. Faut-il évaluer la température de cette fournaise incandescente à plus de cent mille degrés, comme le disent les savants? Peu nous importe, il est reconnu qu'aucun germe vital n'aurait pu y subsister, et que l'eau, l'acide carbonique et autres éléments indispensables à leur éclosion, ne pouvaient y apparaître un instant sans se volatiliser et se dissocier.

(1) Faye, *L'origine du monde*, p. 254.

L'observation a pleinement confirmé ces vues théoriques. Cuvier le premier a démontré que la vie n'a pas toujours existé sur la terre, mais qu'elle y a apparu à une époque relativement récente. « Il est facile à l'observateur, nous dit-il dans son *Discours sur les révolutions du globe*, de reconnaître le point où elle a commencé à déposer ses produits. » Les terrains de l'époque primaire, en effet, n'en portent aucune trace; il faut attendre les premières couches des terrains stratiformes de l'époque de transition pour voir apparaître les premiers fossiles végétaux ou animaux. Parmi les vertébrés, les oiseaux et les mammifères n'apparaissent même que beaucoup plus tard, car les conditions biologiques de la terre, encore plongée sous les eaux, rendaient leur existence impossible. La science a donc fixé avec certitude l'époque de l'apparition de la vie sur notre globe.

Explication des matérialistes.

Les matérialistes eux-mêmes reconnaissent la légitimité parfaite de cette conclusion. Aussi le problème de l'origine de la vie est-il pour eux insoluble. Les uns (1) supposent que les premiers germes de vie ont été apportés sur la terre par un bolide tombé des espaces célestes ou des planètes. Hypothèse toute gratuite, qui recule la difficulté sans la résoudre, et qui du reste n'a pas le moindre degré de vraisemblance.

On sait, en effet, que les espaces interplanétaires ou interstellaires ne peuvent contenir aucune matière pondérable, ni gazeuse, ni solide, sous peine de retarder par leur frottement les révolutions des astres. Du reste, ces espaces sont soumis à une température effroyablement basse, environ 270 degrés au-dessous de zéro, ce que les physiciens appellent le zéro absolu. Jamais la vie, ni les germes, ne résisteraient

(1) W. Thomson, E. Richter, Ed. Quinet, Helmholtz, etc. — Van Tieghem, *Botanique*, p. 1040.

à une telle température. Que s'ils y avaient pu résister, la vitesse de leur chute de ces hauteurs vertigineuses aurait produit une incandescence qui les aurait infailliblement détruits.

Les autres matérialistes se résignent à admettre la génération spontanée, c'est-à-dire à supposer des effets sans cause proportionnée; théorie que la science véritable repousse non moins que la raison pure. Nous l'avons montré surabondamment dans une autre étude, pour nous croire dispensé d'y revenir ici (1). Redi et Levenoek ont réfuté la génération spontanée des insectes ; von Beneden celle des vers intestinaux ; Balbiani et Eromberg celle des infusoires ; Tyndall et surtout Pasteur, dans des expériences immortelles, ont complété et étendu la démonstration à tous les germes microscopiques. A la puissance des microscopes ils ont su ajouter les précautions d'une méthode rigoureuse, les procédés les plus délicats de la culture microbienne, les vérifications les plus ingénieuses avec preuves et contre-épreuves, en un mot toutes les ressources du génie expérimental ; et ils ont montré, jusqu'à l'évidence, que la vie ne naît que de la vie, *omne vivum ex ovo* : telle est la conclusion définitive de la science moderne.

D'ailleurs, serait-il possible de rattacher par l'évolution universelle les types organiques aux inorganiques, comme on a rattaché dans le règne organique les types dérivés à des types antérieurs, il faut toujours remonter à des types primitifs comme point de départ de la série évolutive. Et que ces types primitifs soient organiques ou inorganiques, il importe fort peu dans la question présente. Il nous suffit qu'il y ait eu, de fait, un point de départ, que l'évolution des êtres

(1) Cf. notre étude sur la *Vie et l'Evolution*, ch. V.

ait eu un commencement, car *tout ce qui commence a une cause*, et une cause proportionnée à la grandeur de tous ses effets. Or cette Cause première, auteur de l'évolution des mondes, antérieure et supérieure aux mondes, nous l'appelons Dieu.

*
* *

Contre-épreuve. La fin du monde.

La science ne nous montre pas seulement que la série des êtres a commencé sur la terre, elle nous prouve encore qu'elle doit finir un jour, et c'est là une contre-épreuve que nous aurions tort de négliger, car s'il est prouvé qu'une chose a une fin, c'est qu'elle a dû avoir aussi un commencement.

En dehors de toute catastrophe surnaturelle, provoquée par la main d'un souverain Maître, qui voudrait mettre un terme aux destinées terrestres de l'humanité, nous trouvons dans la seule action naturelle des forces cosmiques, des raisons de croire à la fin de ce monde. Voici les principales :

Première cause.

1° Le relief continental est fatalement destiné à disparaître, réalisant ainsi à la lettre cette parole des Ecritures : « Toute vallée sera comblée : toute montagne sera abaissée. » Ce travail très lent, mais incessant, qui désagrège nos montagnes, est produit par les vents, les pluies, les gelées, toutes les puissances météoriques, parfois même par les éruptions volcaniques. Le continent est aussi attaqué par l'érosion progressive des flots de la mer, par les eaux courantes de nos fleuves et de leurs innombrables affluents. Elles sont à la fois un agent de désagrégation ou de dissolution des roches, et de transport des matériaux dans le grand réservoir des Océans. Le terme final de cette érosion continentale est évidemment l'aplatissement complet de la terre ferme, la cessation complète de la circulation des eaux sur la terre, en même

temps que de la circulation de la vie, au moins à la surface du globe.

De très savants calculs ont essayé de supputer la date de cette échéance redoutable, qui, pour être fort lointaine, n'en est pas moins assurée. On peut voir à ce sujet un savant mémoire présenté au Congrès scientifique international de 1891, par M. de Lapparent, qui concluait en ces termes : « Nous voilà donc autorisés à conclure qu'il n'y a rien d'absurde dans la supposition que la seule action des forces actuellement à l'œuvre, si elle se prolonge sans obstacles, suffirait pour entraîner dans un intervalle de temps peu différent de quatre millions d'années, la disparition totale de la terre ferme » (1).

Deuxième cause.

2° La rotation de la terre est ralentie par l'action des marées. Helmholtz, dans sa dissertation sur l'action réciproque des forces de la nature, arrive à cette « conclusion inévitable que chaque marée diminue continuellement, quoique avec une lenteur infinie, pourtant sûrement, la provision de force du système. De la sorte, la rotation des planètes autour de leur axe doit se ralentir, et les planètes doivent se rapprocher du soleil ou bien leurs satellites se rapprocher d'elles » (2).

Ce ralentissement de la rotation de la terre ne serait-il que d'une seconde par cent millions d'années, comme l'assurent certains astronomes éminents, le terme fatal de cette progression constante ne serait pas moins certain.

Troisième cause.

3° L'extinction du soleil paraît inévitable aux yeux des savants les plus autorisés. Laissons, sur ce sujet,

(1) *Congrès scientifiq. intern. des catholiques*, 1891, tome VII, p. 289.

(2) Lange, *Hist. du matérialisme*, II, p. 243-245. — Cf. Tyndall. *La chaleur*, leçon 12ᵉ, p. 418.

la parole à M.Faye : « Le soleil, pour briller, dépense énormément d'énergie. Comme sa provision est limitée et ne saurait se renouveler, nous devons aussi envisager, non comme prochaine assurément, mais comme inévitable, la mort de ce soleil, en tant que soleil. Après avoir brillé d'un éclat égal pendant des millions d'années encore, il finira par faiblir et s'éteindre, comme une lampe dont l'huile est épuisée. D'ailleurs d'assez nombreux phénomènes célestes nous en avertissent : ce sont les étoiles dont la lumière vacille, celles qui s'éteignent périodiquement, du moins pour l'œil nu, comme *Omicron* de la Baleine, et celles qui disparaissent définitivement. » C'est surtout en considérant cette phase finale qu'on se rendra bien compte du rôle énorme que le soleil joue dans notre monde, en dehors des effets mécaniques de sa puissante attraction. Le soleil perd continuellement de la chaleur ; sa masse se condense et se contracte ; sa fluidité actuelle doit aller en diminuant. Il arrivera un moment où la circulation qui alimente la photosphère, et qui régularise sa radiation en y faisant participer l'énorme masse presque entière, sera gênée et commencera à se ralentir.

Tableau de la fin du monde.

« Alors la radiation de lumière et de chaleur diminuera ; la vie végétale se resserrera de plus en plus vers l'équateur terrestre. Quand cette circulation aura cessé, la brillante photosphère sera remplacée par une croûte opaque et obscure, qui supprimera immédiatement toute radiation lumineuse. Bientôt on pourra marcher sur le soleil, comme on le fait au bout de quelques jours sur les laves, encore incandescentes au dedans, qui sortent des volcans. Réduit désormais aux faibles radiations stellaires, notre globe sera envahi par le froid et les ténèbres de l'espace (1). Les mouvements

(1) Les calculs de M. Helmholtz et de M. Thomson limitent à 18 mil-

continuels de l'atmosphère feront place à un calme complet. La circulation aéro-tellurique de l'eau qui vivifie tout aura disparu : les derniers nuages auront répandu sur la terre leurs dernières pluies ; les ruisseaux, les rivières cesseront de ramener à la mer les eaux que la radiation solaire lui enlevait incessamment. La mer elle-même, entièrement gelée, cessera d'obéir aux mouvements des marées. La terre n'aura plus d'autre lumière propre que celle des étoiles filantes qui continueront à pénétrer dans l'atmosphère et à s'y enflammer. Peut-être les alternatives qu'on observe dans les étoiles au commencement de leurs phases d'extinction, se produiront-elles aussi dans le soleil ; peut-être un développement accidentel de chaleur, dû à quelque affaiblissement de la croûte solaire, rendra-t-il un instant à cet astre sa splendeur première ; mais il ne tardera pas à s'affaiblir et à s'éteindre de nouveau, comme les étoiles fameuses du Cygne, du Serpentaire, et dernièrement encore de la Couronne boréale.

« Quant au système lui-même, les planètes obscures et froides continueront à circuler autour du soleil éteint. Sauf ces mouvements, représentants derniers du tourbillon primitif de la nébuleuse que rien ne saurait effacer, notre monde aura dépensé *toute son énergie de position* que la main de Dieu avait accumulée dans le chaos premier.

« Il faut donc renoncer à ces brillantes fantaisies par lesquelles on cherche à se faire illusion, à doter l'homme d'une postérité illimitée, à considérer l'univers comme l'immense théâtre où se développe spontanément un progrès sans fin. Au contraire, la vie doit disparaître ici-bas, et les œuvres matérielles les plus

lions d'années, 30 millions tout au plus, la provision de chaleur accumulée dans le soleil. — Cf. Wolf, *Hypothèses cosmologiques*, p. VII.

grandioses de l'humanité s'effaceront peu à peu sous l'action de quelques forces physiques qui lui serviront pendant un temps. Il n'en restera rien, pas même des ruines » (1).

Fin sans recommencement.

D'autres savants, tels que MM. Wolf, W. Thomson, Hirn, Helmholtz, etc... ne croient même pas à la stabilité mécanique du système planétaire. Ils pensent que « les marées solaires occasionnant, par le frottement qu'elles engendrent, une perte croissante d'énergie, leur premier effet sera de faire tomber la lune sur la terre, en même temps que la distance de ces corps au soleil augmentera. L'astre unique résultant de la réunion de la lune et de la terre, verra son mouvement de rotation se ralentir... Enfin tous les corps du système se réuniront en une seule masse, qui tournera sur elle-même encore pour un temps, mais finira par rentrer au repos relatif dans le milieu qui l'entoure » (2).

Voilà le tableau de la fin du monde tel que le décrit la science, dans l'hypothèse où la main du Tout-Puissant, dans les secrets desseins de sa Justice, n'interviendrait pas plus tôt. Ce monde aura donc une fin. Et que l'on ne dise pas que cette fin sera le recommencement d'une évolution perpétuelle et sans terme. Cette hypothèse est condamnée par les plus hautes autorités scientifiques.

« On a dit et redit en effet, écrivait M. Hirn, que le spectacle actuel de l'univers n'est que l'une des répétitions sans nombre d'un même ensemble de phénomènes périodiques ; que tout ce qui nous apparaît au-

(1) Faye, *Origine du monde* (1re édit., p. 251-256, ou 2e édit., p. 306). — Cfr. de Lapparent, *Traité de Géologie*, 2e partie, l. I, sec. 2, ch. 2, § 3 (p. 1257). — Tait, *Théorie thermo-dynamique de la chaleur*. — Clausius de l'Université de Würsbourg. — Dupré, etc., etc.

(2) Wolf, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 99.

jourd'hui sous forme de mondes distincts passera un jour à l'état de ruines, se dispersera dans l'espace pour reformer une nébuleuse .. et ainsi de suite à l'infini. Cette hypothèse, possible il y a peu d'années encore, ne l'est plus aujourd'hui. Si la langue des mathématiques m'était permise ici, je dirais avec M. Clausius : *l'entropie de l'univers tend vers un maximum.* »

Après avoir expliqué cette formule et montré que toute l'énergie qui a passé de la puissance à l'acte tend à rentrer à l'état de puissance, en sorte que la chaleur dispersée à travers l'espace n'existe plus « *qu'à un titre inférieur* », incapable d'être reconcentrée de façon à reproduire la température de la nébuleuse primitive, — le célèbre auteur conclut :

« En un mot, pour me résumer, toutes les modifications, toutes les perturbations futures qui pourraient avoir lieu dans l'univers, ne seront que des pas vers un équilibre final, vers une répartition uniforme de la température de l'espace, et vers le repos des masses de matière pondérable qui ont constitué la nébuleuse primitive, et puis tous les astres formés à ses dépens. La destruction et la réapparition indéfinie des mondes tels qu'ils existent aujourd'hui, sont scientifiquement inadmissibles »(1) ; à moins, bien entendu, d'une intervention nouvelle du Créateur, qui remonterait les ressorts détendus de la grande machine.

Conclusion. Il est donc vrai que la science, d'accord en cela avec la raison pure, reconnaît que cette série immense d'êtres vivants ou inorganiques, qui composent le monde actuel, n'est ni infinie ni éternelle ; et qu'elle doit avoir une fin, comme elle a dû avoir un commencement. Il lui suffit d'être tout simplement logique

(1) Hirn, *La vie future et la science moderne*, 1890, p. 40-43. — Cf. Clausius, cité plus haut, p. 72.

pour conclure que ce commencement des êtres périssables est inexplicable sans une cause étrangère et antérieure à ces mêmes êtres, une Cause première, que nous avons appelée Dieu (1).

3° Preuve par la nature du monde.

Tous les êtres du monde changent.

Nous venons de voir, dans les deux arguments précédents, que les êtres matériels qui composent le monde, sont dans un changement incessant. Par les transformations physico-chimiques, la nébuleuse primitive est devenue le soleil, les planètes, la terre, au degré d'évolution où nous les trouvons aujourd'hui. Par les transformations biologiques, tous les êtres vivants, les uns après les autres, naissent, grandissent, et disparaissent de la scène du monde, après avoir assuré la perpétuité de leur espèce. La science peut calculer à quelle époque a eu lieu le lever de rideau de ce grand drame de la vie, et vers quelle époque il se fermera pour toujours ! Elle calcule pareillement l'âge de la terre et des autres planètes, et ne trouve pas impossible d'indiquer vers quelle époque notre terre est sortie du chaos, et vers quelle époque elle doit y retourner.

Ce qui change n'est pas nécessaire.

De ces données à la fois vulgaires et scientifiques. le philosophe doit conclure que les êtres qui composent ce monde ne sont pas nécessaires, puisqu'ils changent. Cela est manifeste pour les êtres vivants. L'être qui naît, grandit et meurt, n'est évidemment pas un être nécessaire. Mais cela est encore vrai des

(1) « Hæc enim via probandi primum principium esse, est efficacissima cui resistere nemo potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis empiternitate eorum sublata. » S. Thomas, *In Phys.*, l. VIII, lec. 1.

êtres inorganiques. Sans doute, nous ne voyons pas les corps simples de la chimie naître et mourir, mais nous les voyons se métamorphoser, dans les combinaisons organiques des vivants, ou purement chimiques de nos laboratoires, en substances nouvelles, douées de propriétés toutes différentes, qui souvent ne rappellent en rien les anciennes. La science, nous dit l'illustre inventeur de la synthèse chimique, M. Berthelot, « imitant en cela la nature, parvient à former une multitude d'autres substances nouvelles.... des êtres artificiels existant au même titre et avec la même stabilité que les êtres naturels » (1).

Quoi qu'il en soit de la nature de ces métamorphoses profondes, l'être qui change ainsi n'est pas un être nécessaire ; nous pouvons le concevoir, sans aucune contradiction, comme non-existant. Il pourrait ne pas être. Il n'a donc pas en lui-même la raison de sa propre existence, et nous devons chercher cette raison suffisante ailleurs que dans l'être contingent, c'est-à-dire dans l'être nécessaire.

Il y a un être nécessaire.

Impossible d'étendre l'hypothèse de la non-existence jusqu'à cet être nécessaire, sans tomber aussitôt dans l'absurde. En effet, si vous supposez qu'à un moment donné des siècles antérieurs rien n'existe, c'est le *néant absolu*, duquel rien n'a pu sortir, car le néant ne peut rien produire. Il faudrait donc nier aujourd'hui l'existence des êtres qui nous entourent, et même notre propre existence, c'est-à-dire nier l'évidence même. C'est ce que Balmès a si bien exprimé dans cette simple parole : « *Si* quelque chose existe, quelque chose de nécessaire a toujours existé, et l'on ne saurait désigner un instant où il a été vrai de dire : il n'y a rien » (2).

(1) Berthelot, *La synthèse chimique*, p. 170.
(2) Balmès, *Philosophie fond.*, c. I, n° 10.

Mais cette nécessité de l'être nécessaire, n'est pas seulement une nécessité *hypothétique*, subordonnée à l'existence actuelle des êtres contingents ; elle est absolue. On ne peut supposer sans contradiction, à aucun moment de la durée, que *rien n'existe*. En effet, aucun être, par impossible, ne serait-il réalisé, *la possibilité de l'être* demeure une vérité éternelle et nécessaire. Que si cette vérité existe toujours et nécessairement, vous ne pouvez plus supposer *que rien n'existe*. Il y a au moins cette vérité qui existe, et partant les réalités subjectives qui lui servent de fondement éternel, et sans lesquelles elle ne pourrait ni exister, ni être conçue par nous. Le néant absolu est donc impossible, et l'hypothèse de la non-existence de l'être nécessaire est une contradiction formelle. Concluons donc qu'il y a un être nécessaire, absolument nécessaire, et que cet être n'est pas le monde, puisque le monde est dans un perpétuel changement, et que ce qui change ne saurait être dit nécessaire.

Il est absolument nécessaire.

*
* *

Quelques rares sophistes contemporains ont essayé, il est vrai, d'échapper à la rigueur de ce raisonnement, et de soutenir que « pour obtenir une explication rationnelle de choses contingentes, ils ne sont nullement forcés d'admettre l'existence d'un Être nécessaire » (1). Il leur suffit, disent-ils, d'admettre que l'être contingent est éternel, non pas qu'il ait « la prétention d'être éternel *de droit*, mais simplement éternel, *de fait* .... » Dès lors l'être contingent, « conçu comme éternel, n'a point à rendre compte de son origine, puisque par hypothèse il n'a pas d'origine » (2).

1re Objection : L'être nécessaire est inutile.

(1) Bertauld, *Critique*, etc., t. 2, p. 214.
(2) Bertauld, *Ibid.*, p. 230, 231.

Nous serions en droit de nier l'ingénieuse hypothèse d'un être second existant éternellement sans un être premier, car elle est formellement contradictoire. L'accorderions-nous, pour éviter la peine de la discuter, nous répondrions qu'il nous reste encore le droit de demander à un tel être hypothétique « raison de son origine » ; non pas, il est vrai, raison de son commencement, puisqu'il n'aurait pas eu de commencement, mais au moins raison de son existence, car s'il n'a pas de raison d'être, c'est un vice essentiel qui l'empêche d'exister.

L'auteur cité, après avoir dit qu'il ne faut plus chercher sa raison d'être, finit lui-même par la rechercher et même par en trouver plusieurs. D'abord il nous dit que sa raison d'être c'est sa *possibilité* (1) ; mais voyant sans doute notre répugnance à admettre que la possibilité d'une chose soit une raison suffisante de son existence, il en ajoute une autre : l'existence actuelle de l'être contingent aurait sa raison dans son *existence antérieure* : « A quelque instant de la durée qu'elle se reporte, dit-il, l'existence de cet atome apparaît toujours comme ayant sa raison pleine et entière dans une existence antérieure... S'il est aujourd'hui, *c'est uniquement parce qu'il était hier ; s'il était hier, c'est parce qu'il était avant-hier*, etc.. » (2)

Le lecteur n'aura pas de peine à saisir le vice de ce raisonnement sophistique. Mon existence d'aujourd'hui n'est pas du tout une raison suffisante pour conclure que j'existerai demain, et ma non-existence il y a cent ans n'est pas davantage une raison de croire que

(1) « La seule condition nécessaire de son existence éternelle (de l'être contingent), *c'est sa possibilité* ; en dehors de la question de possibilité, le pourquoi de son existence éternelle n'a point de sens : il est parce qu'il est. » Bertauld, *Ibid.*, p. 233.

(2) Bertauld. *Ibid.*, p. 223, 224.

je n'existe pas aujourd'hui. Loin de nous cependant la pensée que l'existence antérieure n'influe pas de quelque manière sur l'existence présente, ainsi si je suis vieux, c'est parce que j'ai été jeune, si je suis convalescent, c'est parce que j'ai été malade. Mais qui dira que ma maladie soit la « raison pleine et entière » de ma guérison, ou ma jeunesse « la raison pleine et entière » de ce que je vis encore malgré ma vieillesse ? L'existence antérieure n'est donc jamais qu'une cause indirecte et insuffisante de l'existence subséquente ; les multiplier à l'infini dans le passé, c'est multiplier les mauvaises raisons, au lieu d'en donner une bonne.

Inutile d'insister ; tous les philosophes de valeur, Kant lui-même (1), reconnaissent que s'il existe aujourd'hui quelque chose, il faut conclure qu'il existe un être nécessaire. Le grand effort de nos adversaires n'est donc pas de nier l'être nécessaire, mais de le confondre avec les êtres de ce monde, en cherchant à nier leur contingence, et à leur attribuer des caractères de nécessité.

*
* *

2° Objection : Le monde est nécessaire.

C'est d'abord les lois de la nature qui sont nécessaires, nous disent-ils ; elles sont donc la cause nécessaire que vous cherchez pour expliquer les phénomènes contingents du cosmos. Dieu serait donc les lois de la nature ou la nature elle-même. Voici comment ils développent cette objection générale.

a) La conservation de l'énergie.

1° La première loi nécessaire, c'est la loi de la *conservation de l'énergie*. Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme. La quantité d'énergie qui anime le monde est donc nécessaire.

(1) « Dès qu'on suppose que quelque chose existe, il est impossible de se refuser à cette conséquence que quelque chose aussi existe nécessairement. » Kant, *Critique de la raison pure*, t. 2, p. 204 (Barni).

On avait cru jusqu'au XIXe siècle, et la pratique journalière semblait autoriser cette croyance, que l'énergie, en se communiquant d'un corps à un autre, était partiellement détruite. Mais les beaux travaux de Robert Mayer (1842) et de M. Joule (1843) ont prouvé le contraire. Cette démonstration, connue sous le nom de *Théorie mécanique de la chaleur*, établit que la quantité de mouvement qui semble perdue est convertie en chaleur, et que réciproquement la chaleur se convertit en mouvement ou en travail mécanique dans une mesure équivalente. Frappez un coup de marteau sur l'enclume, le mouvement ne cesse qu'en produisant dans le fer une chaleur proportionnelle à la violence du coup ; en redoublant vos coups, vous parviendrez à faire rougir et à liquéfier un morceau de métal. Au fond, c'est le même phénomène que celui de la transmission ordinaire du mouvement. Lorsque la bille A choque la bille B, celle-ci gagne en vitesse tout ce que l'autre perd. Mais, dans le premier cas, le mouvement de masse, au lieu de produire un mouvement de masse, produit un mouvement invisible des molécules qui se trahit par la chaleur

On a pu déterminer rigoureusement quel est l'équivalent mécanique de la chaleur, c'est-à-dire quelle est la quantité de mouvement produite par une quantité donnée de chaleur, ou réciproquement. La quantité de chaleur nécessaire pour élever d'un degré la température d'un kilogramme d'eau a été appelée *calorie* ou unité de chaleur. L'unité de travail est l'effort nécessaire pour soulever un kilogramme à un mètre de hauteur : on l'appelle *kilogrammètre*. Or on constate que dans toute circonstance la perte d'une calorie engendre le même nombre de kilogrammètres, soit environ 426 kilogrammètres, et c'est ce nombre qui a reçu le nom caractéristique d'*équivalent mécanique de la chaleur*.

L'énergie se transforme donc sans pouvoir être augmentée ou diminuée : elle est donc nécessaire.

b) Indestructibilité de la matière.

2° Un second élément nécessaire du cosmos, c'est la matière, dont le poids demeure invariable à travers la série indéfinie de ces transformations. Ainsi les poids de l'hydrogène et de l'oxygène combinés, égalent celui de l'eau issue de la combinaison ; les plantes et les animaux, par la respiration ou la nutrition, augmentent de tout le poids des matériaux assimilés, etc. Cette loi, dite la *loi des poids* ou de la conservation de la matière, découverte par Lavoisier, grâce à l'introduction de la balance en chimie, est le fondement sur lequel repose toute la chimie moderne. Voilà donc une deuxième nécessité qui détermine et explique les phénomènes du monde.

c) Nécessité des lois.

3° Enfin tous les autres phénomènes sont causés et expliqués par une multitude d'autres lois, que les sciences n'ont pas encore ramenées à des formules si simples que les deux premières, mais qui n'en sont pas moins nécessaires. Leur inflexible rigidité permet aux physiciens, aux chimistes, à l'astronome, de les exprimer en formules scientifiques, et de dire avec assurance ce qui a dû se produire dans le passé, ou ce qui doit se produire dans l'avenir. On prédit le jour, l'heure, la minute où doit avoir lieu une éclipse de soleil ou de lune, sans crainte de se tromper, et M. Leverrier a pu par ses calculs découvrir l'existence et le lieu précis de la fameuse planète Neptune, qu'aucun télescope n'avait encore pu entrevoir.

Mais, si, dans la nature, tout est régi par des lois nécessaires, tous les phénomènes sont nécessaires, au lieu d'être contingents, et la supposition d'une autre cause nécessaire est désormais inutile. C'est ainsi que raisonnent nos adversaires.

*
* *

Réponse générale.

Avant de répondre en détail à ces diverses objections, nous ferons remarquer que les faits allégués par nos adversaires ne sont pas si nouveaux qu'ils le supposent, ni si étranges qu'ils puissent renverser de fond en comble toutes les idées et les arguments des philosophes antérieurs sur l'existence de Dieu. Qui donc, parmi les savants, a pu nier dans le passé la nécessité des lois de la nature ? nous soutenons sans hésiter qu'elles sont universelles et nécessaires, au moins dans un certain sens que nous expliquerons bientôt. La permanence de la quantité pondérable de la matière dans les diverses transformations chimiques, ce qu'on appelle la loi des poids ou de l'indestructibilité de la matière, bien loin d'être niée par nous, a été un des principaux fondements de notre théorie scolastique sur la matière et la forme : nous n'avons garde de la méconnaître. Quant à la conservation de l'énergie, que nous admettons volontiers, si cette hypothèse est récente dans le monde scientifique, il y a longtemps qu'elle avait été pressentie et même nettement indiquée avec approbation sans réserves par plusieurs philosophes, tels que Leibnitz (1), qui n'en étaient pas moins fermement attachés aux doctrines spiritualistes.

Commençons en effet par remarquer que l'existence de Dieu ne rend impossible ni la conservation de

(1) « J'avais soutenu que les forces actives se conservent en ce monde. On m'objecte que deux corps mous ou non élastiques se heurtant l'un contre l'autre, perdent de leur force. Je réponds que non. Il est vrai que *les touts* la perdent par rapport à leur mouvement total ; mais les parties la reçoivent étant agitées intérieurement par la force du concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les forces ne sont pas détruites, mais disséminées parmi les parties menues. Ce n'est pas les perdre, mais c'est faire comme ceux qui changent la grosse monnaie en petite. » Leibnitz, *Œuvres philosophiques* (Ed. Janet), t. II, p. 673.

l'énergie, ni l'indestructibilité de la matière, ni la nécessité des lois de la nature. Ces trois faits ne prouvent donc rien contre cette existence. Dieu n'avait-il pas le droit d'établir dans la nature des lois fixes et invariables ? N'avait-il pas le pouvoir de former l'Univers avec une matière et des énergies indestructibles par les forces de l'homme ? Et s'il a pu opérer ces merveilles, de quel droit conclure de leur existence à la négation de Dieu ?

N'est-ce pas le renversement de la logique la plus élémentaire, laquelle nous force, au contraire, à reconnaître, dans les merveilles de la nature, la preuve éclatante de son auteur ?

Équivoque du mot *nécessaire*.

On entrevoit par cette simple observation que l'argument de nos adversaires doit contenir quelque équivoque. Lorsqu'ils disent que les lois de la nature sont nécessaires, ils jouent sur le sens de ce mot *nécessité*, car, s'il y a une nécessité absolue, caractère du divin, il y a aussi une nécessité hypothétique et relative, propre au contingent. Expliquons-nous.

Une chose est nécessaire de nécessité absolue lorsqu'il est contradictoire et impossible qu'elle ne soit pas, en sorte que notre esprit est impuissant à concevoir sa négation. Telles sont les vérités métaphysiques telles que : *l'être est possible* ; — les principes de contradiction, de causalité, etc. ; — les axiomes de mathématique : *le tout est plus grand que la partie*, etc ; — ou les vérités morales : *il faut faire le bien, éviter le mal.* — Ces vérités ne peuvent pas ne pas être ; elles sont nécessaires, absolument, dans tous les temps et dans tous les lieux (1), et comme elles ne peuvent exister éternellement que dans une intelligence

(1) On voit par là combien est impossible l'hypothèse de la possibilité du néant absolu, d'après laquelle rien n'existerait, pas même les choses nécessaires !

éternelle, l'existence de cette intelligence est pareillement nécessaire d'une nécessité absolue, comme nous le démontrerons en son lieu.

Une chose au contraire qui peut être conçue sans contradiction, comme existante ou non existante, n'est point nécessaire; mais dès qu'on la suppose existante, elle doit nécessairement avoir une essence et par conséquent des opérations essentielles. Ainsi Pierre et Paul auraient pu ne pas exister; rien de contradictoire en cela : ils sont donc contingents. Mais dès qu'ils existent, dès qu'ils ont en partage la nature humaine, ils ont nécessairement la vie végétative, la vie sensible, la vie intellectuelle et tout ce qui découle de cette nature. Tel feu aurait pu ne pas être allumé, mais dès qu'il est allumé, il est nécessaire qu'il brûle, parce que telle est sa nature. Ces nécessités sont subordonnées à une hypothèse ; elles ne sont pas absolues.

Bien plus, il y a des nécessités qui ne découlent même pas des essences des choses, mais d'un mode accidentel quoique général. Ainsi le soleil, supposé qu'il soit incandescent, doit briller, — c'est nécessaire, tant qu'il sera incandescent, — mais ne pourrait-il pas se refroidir et ne plus briller ? Il est nécessaire qu'il marche de l'Orient à l'Occident, supposé qu'il ai reçu dès l'origine cette direction, mais n'aurait-il pas pu recevoir une impulsion dans un sens contraire ? De telles nécessités, on le voit, sont encore plus relatives et hypothétiques, puisqu'à l'hypothèse d'une certaine essence réalisée, il faut en ajouter une autre, celle d'une qualité accidentelle réalisée, laquelle ne peut pas ne pas produire ses effets naturels tant qu'elle sera réalisée. Mais la réalisation, soit de cette qualité accidentelle, soit de cette essence, n'a rien de nécessaire puisque l'hypothèse de leur non-existence n'a rien de contradictoire ni d'impossible pour notre esprit.

De même en mathématiques, où l'on part souvent d'hypothèses contingentes et arbitraires pour en déduire des conséquences nécessaires. Si l'on suppose, par exemple, qu'un marchand, après avoir acheté dix tonnes de charbon en a revendu six, il est *nécessaire* qu'il lui en reste quatre. S'ensuit-il que les données du problème soient pareillement nécessaires ? Nullement. Le marchand aurait pu acheter ou vendre plus ou moins, et même ne rien acheter ou ne rien vendre du tout. La nécessité en question est donc purement hypothétique (1).

*
* *

Cette réponse générale étant bien comprise, le lecteur va résoudre aisément les trois difficultés qui nous sont proposées.

Solution de la 1re difficulté

1° La loi *de la conservation de la quantité d'énergie* est-elle d'une nécessité absolue ou seulement hypothétique ?

a) Si le caractère de cette loi était d'une nécessité absolue, sa négation nous paraîtrait impossible et absurde. Or il n'en est rien ; nous ne voyons pas pourquoi la quantité d'énergie dont le cosmos est pourvu n'aurait pas pu être plus grande ou plus petite, ni pourquoi cette énergie, au lieu de se conserver, n'irait pas en s'épuisant graduellement. A la période de croissance et de jeunesse, succéderait une période de décroissance et de déclin. Cette conception n'a rien

(1) Un auteur récent a osé dire que la nécessité de Dieu n'était pareillement qu'hypothétique, et que dans l'hypothèse où le monde n'existerait pas, Dieu ne serait plus nécessaire. Ce n'est là qu'une grossière équivoque. Sans doute c'est l'existence du monde et le besoin que nous avons d'expliquer sa contingence qui nous forcent de nous élever à l'existence d'un être nécessaire. Mas si l'existence du contingent *prouve* la nécessité de l'Être divin, ce n'est pas elle qui *fait* cette nécessité. Cette nécessité existerait donc sans le monde, quoiqu'elle ne nous soit révélée que par le monde.

d'impossible ; que dis-je? elle a paru la plus vraisemblable à tous nos savants, jusqu'au milieu de ce XIXe siècle, comme on nous le rappelait tout à l'heure: elle n'est donc pas inconcevable,

b) En outre, cette loi de la conservation de l'énergie est restreinte aux forces physico-chimiques de la nature, soit inorganique, soit organique ; elle ne s'applique nullement aux énergies vitales, encore moins aux énergies spirituelles de l'âme humaine. Qui oserait soutenir qu'il n'y a pas plus de vie, ni plus de pensée, ni plus de libre arbitre, aujourd'hui qu'il y a six mille ans, ou lorsque chaque espèce n'avait encore qu'un petit nombre d'individus ? Il est clair que la vie s'est étendue sur la surface du globe, depuis le moment où, sortant du sein des eaux, il a commencé à être habitable; et qu'elle s'étend et se propage chaque jour. Elle apporte donc une restriction éclatante au principe de la conservation de l'énergie, vrai seulement pour l'énergie physico-chimique. Un principe ainsi restreint ne saurait être d'une nécessité absolue.

c) Dans le monde physico-chimique, ce principe lui-même, sans être restreint, paraît du moins singulièrement contrebalancé par un autre principe que les savants contemporains ont très bien mis en lumière. L'énergie tend vers un état de repos ou d'équilibre, à ce point que les physiciens les plus autorisés n'hésitent pas à prédire pour un avenir fort lointain sans doute, mais pourtant certain, le ralentissement de la rotation de la terre, l'extinction graduelle du soleil et la catastrophe finale. M. Hirn, dans un passage déjà cité, nous faisait observer que l'énergie de la radiation solaire, par exemple, une fois dispersée dans l'espace, subsistait toujours sans doute, *mais à un titre inférieur*, incapable de se reconcentrer elle-même pour former de nouveau la nébuleuse pri-

mitive et faire réapparaître la série des mondes qui en est une fois sortie. C'est d'ailleurs pour une raison semblable que tous les physiciens déclarent impossible le mouvement perpétuel. Jamais la machine la plus parfaite ne rendra en travail utile toute l'énergie dépensée à la faire mouvoir. Mais, si l'énergie du cosmos ne peut se conserver qu'à la condition de passer *à un titre inférieur*, et d'être réduite à une certaine espèce d'impuissance, on ne peut plus affirmer que cette énergie s'offre à notre raison avec un caractère de nécessité absolue. Elle nous apparaît au contraire comme essentiellement dépendante, semblable à un ressort qui a besoin d'être monté par la main de l'horloger, et qui, une fois détendu, ne peut plus se remonter lui-même, quoique sa force d'élasticité soit toujours conservée dans un degré invariable.

Ainsi l'énergie du cosmos, après avoir passé de la puissance à l'acte, sous l'impulsion du Premier Moteur, retourne spontanément de l'acte à la puissance, sans cesser d'exister, et sans que le total des énergies potentielles et actuelles puisse varier. Mais lorsqu'elle sera rentrée à l'état de puissance ou d'équilibre, elle aura besoin d'une impulsion nouvelle pour en sortir et recommencer son évolution grandiose (1). Son insuffisance, sa dépendance du Premier Moteur, en un mot sa contingence, ne pouvait être plus clairement établie.

2° *L'indestructibilité de la matière* n'est pas une objection plus sérieuse que celle de la conservation de l'énergie. **Solution de la 2e difficulté.**

a) D'abord cette prétendue indestructibilité est relative aux moyens si bornés dont la science dispose. Nous ignorons s'il n'y a pas dans la nature des forces assez puissantes pour anéantir un atome de matière.

(1) Cf. *La Quinzaine*, 15 janvier 1897, article de M. Brunhes.

Accordons-le toutefois à nos adversaires, car il est fort vraisemblable qu'anéantir exige le même pouvoir que créer. Du moins ils ne prouveront jamais qu'au-dessus de cette nature matérielle, il ne puisse y avoir une puissance supérieure, capable de réaliser un tel effet ; ils ne prouveront pas davantage que cette indestructibilité soit incompatible avec l'existence de Dieu, puisqu'on peut supposer au contraire que c'est Dieu qui a doté la matière de cette aptitude, seule capable de rendre l'œuvre divine inexpugnable à toutes les attaques de l'homme et des éléments conjurés.

b) L'indestructibilité de la matière étant un signe équivoque, puisqu'elle peut exister dans les deux hypothèses théiste et athée, cherchons ailleurs la nature de cette matière ; interrogeons d'autres faits pour savoir si elle est nécessaire ou contingente. D'abord, serait-il contradictoire et impossible qu'elle n'existât pas du tout et qu'il n'existât ici- bas que des êtres spirituels ? Nullement. Il y a même de grands esprits qui soutiennent qu'elle n'existe pas et qu'elle n'est qu'une illusion de nos sens. Ils se trompent sans doute, mais l'hypothèse n'a rien d'inconcevable.

Allons plus loin ; suivons la matière à travers toutes ses métamorphoses chimiques ou biologiques, et nous verrons que ce qui change en elle ce sont ses qualités accidentelles et même ses caractères spécifiques, ce que nous avons appelé sa Forme substantielle. Il ne reste plus de permanent et d'indestructible que *ce je ne sais quoi*, cette pure passivité, ce *prope nihil* sans qualité et sans Forme, que S. Augustin ne savait plus définir, et que nous avons appelé *Matière première*. Sans doute, le poids reste (1) ; mais ce poids

(1) Encore ne reste-t-il invariable que *dans les mêmes conditions*, car le poids de la même masse varie avec son altitude par rapport au centre de la terre, avec sa distance des pôles ou de l'équateur, enfin

n'est que l'attraction de la terre sur une quantité matérielle informe. Or cette quantité sans qualité, cette matière première toute nue, incapable d'exister seule, est par conséquent dépendante dans son existence, bien loin d'avoir une existence nécessaire et absolue. Le caractère de l'être contingent ne saurait être plus manifeste.

c) Cette notion de matière première pouvant être peu intelligible à ceux de nos lecteurs qui ne sont pas encore familiarisés avec les théories de l'École, nous allons refaire la démonstration, en prenant pour base la conception moderne de la matière.

Cette matière est essentiellement inerte, c'est-à-dire indifférente au repos ou au mouvement, comme à mille autres qualités. Il lui est donc impossible d'être déterminée par elle-même à tel repos ou à tel mouvement de gauche à droite ou de droite à gauche. Mais comme il lui est impossible d'exister sans cette détermination, son existence devient ainsi dépendante d'une détermination étrangère. Elle n'a plus en elle-même sa raison d'être, mais dans une autre : elle est contingente.

La matière est encore indifférente à telle ou telle *quantité*. Puisque nous pouvons calculer le poids de la terre et des autres planètes, représentons par X la quantité totale de la matière cosmique, et demandons-nous pourquoi X serait une quantité nécessaire plutôt que X + 1 ou X — 1 ? Il serait étrange de considérer l'une de ces trois quantités comme nécessaire plutôt que les autres. Cette préférence serait arbitraire et même contradictoire, car une nécessité qui n'a pas de raison d'être n'est plus une nécessité.

Il faut donc nier la nécessité d'une quantité quel-

avec les dimensions de la planète où il est placé. Il serait 28 fois plus grand sur le soleil que sur la terre, et se réduirait à presque rien sur les planécules qui circulent entre Mars et Jupiter.

conque de matière, quelque grande ou quelque petite qu'on la suppose, c'est-à-dire nier la nécessité comme attribut de la matière.

Solution de la 3e difficulté.

3° *Les autres lois de la nature*, physico-chimiques ou biologiques, ne jouissent pas davantage d'une nécessité absolue, mais seulement relative et hypothétique (1).

a) Rappelons-nous comment l'esprit humain s'élève à la notion de loi et de loi nécessaire. Pour découvrir les premiers principes tels que : *le tout est plus grand que la partie*, il lui suffit de penser, en les comparant, les deux termes de sa proposition : ils lui apparaissent aussitôt liés par une relation nécessaire, de nécessité absolue, qu'on appelle un principe premier. Il n'en est pas ainsi pour les lois physiques ou biologiques, même les plus simples. Nous aurions beau contempler éternellement la notion de corps, nous n'en tirerions jamais la loi Newtonienne : *Les corps s'attirent en raison directe de leur masse, et en raison inverse du carré de leurs distances*.

Pour arriver à cette loi, il faut d'abord constater ce fait que les corps s'attirent, ou agissent comme s'ils s'attiraient ; et, de la généralité de ce fait, induire la généralité de la loi. Mais conclure de la généralité du fait à sa nécessité absolue, ne serait pas légitime. Généralité et nécessité ne sont point synonymes. Et si je me permets d'appeler nécessaires les lois générales, c'est dans un tout autre sens que celui d'une nécessité absolue. J'exprime seulement par là que dans l'hypothèse de leur existence, elles sont des lois générales et fixes. En d'autres termes, je constate que les lois sont nécessairement observées ; mais rien ne prouve qu'elles soient nécessairement existantes. Le

(1) Cf. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*.

procédé inductif par lequel nous nous élevons à la découverte des lois physiques, suffirait donc à nous mettre en garde contre l'hypothèse de leur nécessité absolue ; mais ce n'est pas tout.

b) L'analyse de la notion de loi nous conduit plus loin et nous démontre leur contingence. Toute loi suppose un législateur, surtout lorsqu'elle est arbitraire et qu'elle ne découle pas de l'essence des choses. Elle n'existe donc pas par elle-même ; elle est essentiellement causée, bien loin d'être cause première : en un mot, elle est dépendante et contingente. D'ailleurs une loi n'est pas un être, et l'existence par soi ne peut appartenir qu'à un être. Une loi n'est que la manière générale dont les mêmes êtres agissent ou pâtissent dans les mêmes circonstances ; c'est donc un mode des êtres, généralisé par l'esprit ; mais puisque ces êtres sont contingents, aucun de leur mode ne saurait être dit nécessaire.

Aussi puis-je supposer sans contradiction que ces manières d'agir ou de pâtir, ces lois physiques, soient remplacées par d'autres, différentes et même opposées. Je puis concevoir, par exemple, le renversement de la loi fondamentale du cosmos, qu'on appelle la gravitation universelle, et faire un nouveau plan dans lequel les corps, au lieu de s'attirer, se repousseraient ou tourneraient en sens inverse. L'application de cette nouvelle loi entraînerait la dislocation du monde actuel et la formation d'un monde nouveau ; mais cette conception n'a rien de contradictoire.

c) De fait, l'expérience nous montre que les lois du cosmos sont fixes et invariables. Mais comment la fixité d'une loi serait-elle une preuve contre l'existence du législateur ? Invoquer contre l'idée de Dieu le fonctionnement régulier et harmonieux de la nature ; induire de la sagesse et de la stabilité des lois à

la non-existence du législateur ; conclure de la perfection du chef-d'œuvre à l'inutilité de l'ouvrier, c'est assurément la plus étrange des aberrations que l'esprit de système ait pu enfanter dans le cerveau d'un savant.

D'ailleurs, en y regardant de plus près cette fixité elle-même nous paraîtra relative, comme toutes les autres perfections des choses contingentes. Les lois de la nature, en effet, se croisent et s'entrecroisent sans cesse ; et, dans cette mêlée, parfois confuse pour nos faibles regards, les plus fortes suspendent le cours des plus faibles, et le conflit de deux lois égales produit leur interférence. Ainsi le rayon de lumière brille, — c'est sa loi,— et cependant deux rayons de lumière en conflit produisent des ténèbres, et le concours de deux sons peut faire du silence.

De même, la fixité des lois qui président à l'évolution de la vie ou aux révolutions des astres, n'empêche pas qu'il y ait des perturbations dans la marche des corps célestes, ou bien des anomalies, parfois des monstruosités, dans le développement du fœtus. L'intervention de l'homme y peut produire méthodiquement des déviations qui déconcertent la science.

Vous me dites : mais c'est encore une autre loi qui produit l'interférence du son et de la lumière, qui dévie l'astre dans sa course, ou le fœtus dans son évolution. Je vous réponds que puisque c'est une loi que toutes les lois fléchissent dans certains cas déterminés, aucune loi n'est absolument inflexible, ni absolument nécessaire, car ce qui est absolument nécessaire comme le principe : *le tout est plus grand que la partie*, ne fléchit jamais. Votre objection équivaut donc à un aveu. C'est le caprice ou le hasard qui sont exclus des lois de la nature; ce n'est pas l'exception légitime qui doit entrer dans l'essence même de ces lois.

Cette fixité relative des lois de la nature, comme leur nécessité purement hypothétique, sont donc la marque distinctive et la preuve de leur contingence.

Que reste-t-il après cela de tous vos arguments pour prouver la nécessité des êtres qui composent le monde? Conclusion.

Rien, absolument rien de probant. Les lois de la nature, malgré leur constance n'ont qu'une nécessité hypothétique et contingente ; la loi de la conservation de l'énergie n'est vérifiée que pour les forces physico-chimiques, et encore nous prouve-t-elle que si la quantité d'énergie demeure invariable, sa *qualité* diminue chaque jour et s'épuise : l'énergie cosmique n'est donc pas nécessaire; enfin, la matière elle-même, malgré son indestructibilité, n'a qu'un être infime, incapable d'exister sans l'énergie, essentiellement impuissant et dépendant dans son existence et ses opérations ; elle n'a donc aucun des caractères de la nécessité.

Concluons que les êtres de ce monde ne sont nécessaires, ni dans leurs phénomènes qui passent, ni dans leur fond matériel; c'est en dehors et au-dessus d'eux qu'il nous faut chercher l'Être nécessaire.

4° Preuve par la gradation de l'échelle des êtres.

Si le spectacle de la mobilité perpétuelle et de la contingence des êtres évoluant sur la scène du monde frappe si vivement l'homme qui observe et réfléchit; s'il lui fait comprendre la nécessité d'un premier moteur pour expliquer le mouvement, d'un être premier et nécessaire pour expliquer les êtres participés et contingents, — les divers degrés de cette participation qu'il remarque dans la série ascendante de l'échelle des êtres, sont pour lui une nouvelle preuve qu'il y a, quelque part, une plénitude d'être, ou un Être par- Les degrés de l'être.

fait, d'où tous ces êtres secondaires découlent comme de leur source unique.

Le fait de cette gradation ascendante, qui relie le minéral au végétal, le végétal à l'animal, l'animal à l'homme, et qui subordonne entre elles toutes les espèces d'un même règne, est trop connu pour que nous ayons besoin d'y insister. Entre la cellule unique et amorphe d'un amibe ou de tout autre protozoaire, et le mammifère le plus élevé, nous voyons échelonnés, les rayonnés, les mollusques, les annelés, les poissons, les batraciens, les reptiles, les oiseaux et les mammifères inférieurs, comme autant de degrés qui nous conduisent peu à peu jusqu'au règne humain. Même progrès dans le règne végétal. Le règne minéral lui-même nous offre une progression ascendante dans les poids atomiques, qui croissent de l'hydrogène, pris pour unité, jusqu'à l'uranium qui pèse 240 fois plus. Cette hiérarchie des êtres a été justement comparée par Aristote à la hiérarchie des nombres.

Nature de la gradation.

Toutefois, dans aucun règne, la série progressive n'est unilinéaire. Cette idée serait complètement inadmissible aujourd'hui. Tous les animaux, par exemple, ne sont pas construits sur un même plan ; l'anatomie comparée nous montre plusieurs plans, plusieurs types fondamentaux irréductibles l'un à l'autre, sur lesquels sont greffés les types dérivés secondaires : en sorte que la progression n'est pas celle d'une ligne droite unique, mais plutôt d'un arbre généalogique avec ses ramifications multiples et croissantes.

Ce serait une autre exagération de prétendre, avec les évolutionnistes, que cette gradation dans les êtres est un signe certain de leur filiation, puisqu'elle existe même parmi ces êtres incapables de filiation qu'étudie la chimie. Quoi qu'il en soit des exagérations des darwinistes, elles ne font que mieux ressortir l'évidence

saisissante de ce fait capital que nous avons appelé la gradation dans l'échelle des êtres.

Mais, si nous pouvons monter ainsi de degré en degré, depuis les frontières du néant, jusqu'à la perfection humaine, en voyant grandir à chaque pas la vérité, la force, la richesse et la beauté de l'être, une question se pose fatalement à notre esprit. Arrivés au sommet visible de cette perfection, nous nous demandons si l'homme en est vraiment le dernier terme, ou si elle se prolonge encore plus haut et plus loin, jusqu'au parfait suprême? La question qui se pose.

Toute comparaison suppose, en effet, un dernier terme : le relatif suppose un absolu, l'imparfait suppose le parfait, le fini suppose un infini. « Dire qu'un être manque de quelque chose, c'est dire que ce qui lui manque est quelque chose, car la privation de ce qui n'est rien, ne serait pas une privation. Si tel degré de beauté, de bonté, de sagesse, de puissance, fait défaut ici ou là, c'est que ce degré exprime de l'être, autrement il ne ferait pas défaut; l'absence du néant ne fait pas un vide. Or, de toute créature, toute réalité, quelle qu'elle soit, existante ou possible, je puis dire : il lui manque d'être plus qu'elle n'est. Donc, ce plus doit être. C'est à lui que je compare ce qui est moindre pour le déclarer inférieur. Et maintenant où est-elle cette plénitude d'être, cette richesse de vie, cette intensité d'acte, qui d'avance dépasse toute essence limitée, toute nature circonscrite, tout pouvoir restreint, toute qualité mesurable; qui d'avance sert à mesurer toutes les autres, parce qu'elle les comprend et les déborde » (1) ?

D'aucuns répondent que cet absolu, ce parfait suprême, que je place au-dessus des relatifs et des im- Ce parfait serait-il idéal ?

(1) Mgr d'Hulst, 1re Conf. de N.-D., 1892.

parfaits, n'est qu'une pure idée, un idéal, admirable sans doute, mais qui n'a rien de réel, et nous refusent le droit de conclure à son existence.

Cela serait vrai sans doute, si nous avions raisonné dans un ordre purement idéal, car de l'idéal on ne peut conclure au réel. Mais il n'en est point ainsi, remarquons-le bien, et nous sommes en plein dans l'ordre réel. Nous avons constaté l'existence d'êtres finis, contingents, imparfaits ou ornés de perfections de plus en plus grandes, mais toujours relatives, et nous avons le droit de conclure de l'existence du relatif à celle de l'absolu, car sans le terme absolu il n'y aurait aucun terme relatif.

Du reste cet absolu, cette plénitude d'être, que nous venons d'appeler la perfection suprême, est précisément la source d'où dérive toute la multitude des êtres participés ; car l'être ne vient pas du néant, mais de l'être. Et tous les êtres contingents — *existants ou possibles* — ne peuvent venir que d'une source inépuisable, de Celui qui est le plus être des êtres — *maxi mè ens* — parce qu'il possède toute perfection et toute réalité, en plénitude et infiniment.

Il est réel. L'idéal, le parfait suprême, est donc éminemment réel ; si vous supposez le contraire, il ne sera plus parfait, puisqu'il lui manquera d'être la causalité parfaite, et qu'il nous faudra chercher en dehors de lui cette cause des êtres participés. Ou bien, à l'exemple de M. Taine, vous le placerez quand même cet *idéal non réel* « au sommet des choses » comme un « *axiome éternel* », qui « *se prononce* », — lui-même ? — comme une « *formule créatrice* » — quoique abstraite ! — et dont le « retentissement prolongé compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers (1) ». Mais cette vaine phraséologie, peu digne

(1) Taine, *Les philosophes français*, p. 364.

d'un vrai philosophe, ne satisfera, espérons-le, aucun de nos lecteurs, qui aimeront mieux conclure avec nous de l'efficacité et de la toute-puissance de cet idéal à sa réalité parfaite.

Le type idéal de l'être parfait entrevu par notre esprit à l'occasion de la gradation des êtres contingents, correspond donc à un objet réel. Quoiqu'elle soit invisible, je dois admettre cette réalité, cette plénitude infinie de l'être qui renferme en son sein tous les dégrés possibles de l'être, puisque c'est d'elle seule que peuvent dériver tous les êtres participés, existants ou possibles, et que toutes leurs perfections relatives ne peuvent être graduées que par rapport à lui. Il est *celui qui est*, sans épithète et sans réserve : *Ego sum qui sum*. Voilà notre Dieu !

*
* *

La première ébauche de cette magnifique preuve se rencontre dans les entretiens de Socrate, rapportés par Xénophon (1). Mais c'est surtout Platon qui l'a brillamment développée : « Il y a donc, écrit-il, quelque chose de beau, de bien, de grand par soi-même... Pour moi je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien (2). » — « La beauté qui se trouve dans un corps quelconque est sœur de la beauté qui se retrouve dans tous les corps... Il y a une beauté qui existe éternellement, absolument par elle-même, et en elle-même, de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit » (3).

Socrate, Platon.

(1) *Mémorables*, l. I, c. 4.
(2) *Phédon*, 77, 4.
(3) *Conviv.*, XXVIII.

Il faut aussi relire ce beau passage de la *République* : « Aux dernières limites du monde intellectuel est l'idée du bien, idée que l'on aperçoit avec peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers » (1).

Aristote, S. Augustin. Sans développer cette preuve, Aristote en a adopté et défendu énergiquement le principe : « L'acte est antérieur à la puissance » ; l'absolu est antérieur au relatif ; « le parfait est antérieur à l'imparfait » ; « quæ sunt maxime vera sunt maxime entia » ; formules qui sont la base de toute sa métaphysique,

S. Augustin estime cette voie pour s'élever à Dieu parfaitement sûre et très belle ; aussi y revient-il avec prédilection, dans un grand nombre d'ouvrages.

S. Thomas. Mais c'est surtout S. Thomas qui lui a donné son caractère rigoureux et définitif. Qu'on nous permette une ou deux citations. « Ce qui est totalement une chose donnée, ne peut participer à cette chose, mais est par essence cette chose même. Tandis que ce qui n'est pas totalement une chose, mais emprunte cette chose pour l'ajouter à ce qu'il possède déjà, participe véritablement à la chose donnée ... le parfait est donc antérieur à l'imparfait, l'acte antérieur à la puissance. Du reste, sans l'acte et le parfait, jamais la puissance ne pourrait évoluer vers l'acte, ni l'imparfait vers le parfait » (2). En conséquence, lorsque nous verrons du plus ou du moins dans l'être de certains objets ou dans telle ou telle de leurs perfections,

(1) *Rep.*, VII, 517, D.

(2) « Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid. habens aliquod aliud adjunctum, proprie participare dicitur ... oportet perfectum esse prius imperfecto. sicut et actum potentia. Nihil enim reducitur de imperfecto ad imperfectum, vel de potentia ad actum. nisi per aliquod perfectum ens in actu. » S. Thomas, *In Meta.*, l. I, lec. 8.

nous devrons conclure que ces objets ne possèdent pas par essence cet être ou ces perfections, et n'ont pu l'acquérir que du dehors, d'un absolu, source directe ou indirecte des dérivés : « Quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis » (1).

Malgré quelques exagérations de détail, les philosophes de l'école spiritualiste contemporaine, entr'autres Cousin et Em. Saisset, ont reconnu la haute portée de cet argument. Emile Saisset.

« En même temps que je reconnais l'imperfection de mon être, disait Cousin, je conçois un être parfait qui est le principe du mien. » — Et Saisset élargissant fort à propos la base un peu étroite de cette argumentation ajoutait : « Tous ces objets ont un caractère commun : ils sont finis, imparfaits, contingents. Or, du moment que vous considérez ces objets comme incapables d'exister par eux-mêmes, je dis qu'un jugement soudain et irrésistible de votre raison les rapporte à l'être nécessaire, infini, parfait, qui les enveloppe et les soutient de son existence universelle et éternelle. Voilà le fait primitif, spontané, qui se reproduit chaque jour dans la conscience de tout être pensant » (2).

Sans doute, il est exagéré de voir là « un jugement primitif et spontané » de notre esprit, car il suppose déjà une haute culture intellectuelle et un grand sens méthaphysique ; mais ce jugement, qui ne saurait frapper que des esprits d'élite, n'en est pas moins certain.

Voici comment Cousin a défendu sa légitimité. Cousin.

« Comme je ne pars pas d'une substance imparfaite en général, mais de l'être imparfait que je suis, par cela même l'être parfait que je conçois en opposition

(1) S Thomas, *De Pot.*, q. III, a. 5, c.
(2) Saisset, *Philosophie religieuse*, 3e éd., t. 2, p. 214.

au mien n'est pas un être abstrait ; c'est un être réellement existant dans sa perfection et son infinitude, comme l'être que je suis existe réellement dans son imperfection et ses limites » (1).

Une objection.

Il serait puéril de répliquer, comme le fait un auteur contemporain, que si « le point de départ du travail de la pensée est un fait concret, rien ne prouve que son point d'arrivée soit un objet concret lui-même ». Car le « travail de la pensée » qui consiste à remonter d'un effet à sa cause aboutit toujours à une cause réelle, étant donné que l'effet soit réel, à moins de vouloir expliquer les effets réels par des causes abstraites, ce qui serait absurde. En cela ce « travail de la pensée » diffère complètement de celui qui consiste à remonter du fait à l'idée ou au principe, et qu'on appelle une abstraction.

Le même auteur n'est pas plus heureux lorsqu'il ajoute que « pour expliquer un effet fini on n'est pas obligé de remonter à une cause infinie » (2). Car il ne s'agit pas seulement d'expliquer tel ou tel effet, fini ou imparfait, mais tous les effets imparfaits présents, passés ou possibles, qui sont inépuisables, et qui ne peuvent découler que d'une source inépuisable, parfaite, à moins que l'esprit n'aime mieux s'égarer et se perdre dans le dédale du *processus in infinitum*.

Conclusion.

Le fini a donc sa raison d'être dans l'infini, le relatif dans l'absolu, le contingent dans le nécessaire, l'être imparfait dans l'Être parfait. Et s'il est exagéré de croire, avec l'école spiritualiste contemporaine, que ce sont là « des axiomes qui n'ont pas besoin d'être démontrés..., un fait primitif, naturel et universel de la conscience humaine, l'acte permanent de la raison qui rattache la nature et l'humanité à leur

(1) Cousin, Cours de 1820, 6e leç., et cours de 1819, 1re leç.
(2) Bertauld, *Critique des preuves* ....., t. 2, p. 298, 299.

divin principe » (1), il est du moins certain que ce sont làles thèses les plus élémentaires de la métaphysique, qui, pour tout esprit réfléchi, deviennent aussi évidentes que les premiers théorèmes d'Euclide.

5° Preuve par l'ordre du monde ou la finalité.

Plus remarquable encore que la gradation dans l'échelle des êtres, l'ordre du monde, l'harmonieux concert de ses parties et de son ensemble, va nous manifester l'existence d'une Intelligence ordonnatrice, souverainement sage et souverainement puissante. Nature de cette preuve.

L'ordre, — c'est-à-dire l'adaptation des moyens à une fin, tels que des proportions bien prises, des combinaisons ingénieuses pour produire une œuvre utile, belle, harmonieuse, — est en effet le signe qui caractérise une œuvre d'art, et qui trahit aux yeux de tous la pensée d'un artiste.

Aussi cette preuve de l'existence de Dieu est-elle la plus accessible, la plus populaire, en même temps que la plus scientifique. Il suffit au pâtre de nos campagnes de lever les yeux vers la voûte étoilée, de contempler la beauté merveilleuse et la régularité parfaite de tous les mouvements de la grande machine, pour conclure de l'excellence de l'œuvre à la supériorité de l'ouvrier, et quoi que vous fassiez pour lui persuader qu'il pourrait y avoir des horloges sans horloger, vous n'ébranlerez pas les convictions de son vigoureux bon sens (2). Populaire.

A son tour, le savant approfondit le merveilleux mécanisme de cette grande machine, dont l'homme du Scientifique.

(1) Em. Saisset, *Philosophie religieuse*, t. 2, p. 217.

(2) C'est le cri de bon sens échappé à Voltaire :

« L'Univers m'embarrasse et je ne puis songer
« Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger. »

peuple n'a vu que la surface. Il en démonte pièce par pièce tous les rouages, pour en saisir tous les secrets. Plus sa science s'étend, plus elle lui découvre de nouvelles lois, et partant de nouvelles preuves d'ordre et d'harmonie; plus elle s'élève, plus elle lui manifeste l'unité de ces lois, dont la simplicité et l'admirable fécondité l'étonnent et le ravissent, à proportion qu'il les comprend davantage et qu'il devient de plus en plus savant. Si peu de science éloigne parfois de Dieu, il est certain que beaucoup de science y ramène, et qu'une intelligence supérieure de savant ou d'artiste sera toujours plus apte à comprendre les beautés de l'art divin.

Et cependant, c'est au nom de la science — le croirait-on ? — que cette preuve de Dieu, par l'ordre et la finalité, a été de nos jours le plus violemment attaquée. Nous verrons bientôt la portée de ces attaques, et s'il y a lieu de modifier sur quelques points accessoires les arguments classiques de notre thèse. Commençons par en préciser le sens ; et avant de l'exposer avec tous les développements qu'elle comporte, résumons-la dans les deux propositions suivantes :

Résumé de l'argumentation.

1° Il existe dans le monde un ordre et une harmonie *qui semblent* intentionnels, et qui s'expliquent aisément par l'adaptation d'un Ordonnateur souverainement intelligent et souverainement puissant.

2° Toute autre explication de cet ordre est impossible ou gravement insuffisante.

D'où nous conclurons légitimement, de l'ordre du monde à l'existence d'une Intelligence ordonnatrice suprême, et à l'existence non seulement apparente mais réelle des causes finales.

I. — D'abord il y a dans l'univers un ordre et une harmonie *qui semblent* intentionnels. Les faits que nous pourrions invoquer en témoignage, abondent dans toutes les branches des sciences physiques et naturelles. Ils sont si manifestes et si éclatants, pour tout esprit non prévenu, que mille fois dans le cours des siècles, les esprits les plus distingués : poètes, philosophes, orateurs, savants, se sont complus à les grouper et à les décrire, parfois en termes magnifiques. Les Pères de l'Église y reviennent souvent dans leurs homélies ; Xénophon, Cicéron, parmi les anciens ; Fénelon, Chateaubriand, parmi les modernes, les ont racontés dans un style enchanteur. Loin de nous la pensée de refaire ce qui est déjà fait et si bien fait ; encore moins de tracer un tableau complet de toutes les merveilles connues de la nature, car ce serait un inventaire détaillé et universel de toutes les sciences actuelles. Il suffira à notre but plus modeste, de rappeler quelques-uns des faits les plus connus ou les plus remarquables, sur lesquels nous puissions fonder nos raisonnements. 1 Les faits qui *semblent* intentionnels.

A) *L'astronomie* nous donne une idée grandiose du système solaire dont notre terre fait partie. Un soleil central, huit grandes planètes qui gravitent autour de lui, des satellites qui tournent autour des planètes, des comètes qui courent en divers sens, à travers les orbites planétaires. Telle est la conception générale de ce système. Le soleil est quatorze cent mille fois plus gros que notre globe terrestre. Il est éloigné de nous de 38 millions de lieues, et sa distance des autres planètes qui gravitent autour de lui varie de 15 millions (Mercure) à 1147 millions de lieues (Neptune). L'espace qu'occupe dans le ciel ce système est d'environ 7 milliards de lieues. Et cependant notre monde n'est qu'un point dans l'espace, une unité dans l'ensemble Merveilles de l'astronomie.

des mondes. Le télescope nous a révélé que chaque étoile était le centre d'autant de systèmes semblables; et c'est par millions que nous les comptons dans les photographies du ciel examinées au microscope. La distance et les dimensions de ces myriades de mondes confondent notre imagination. Les milliards de lieues ne disent ici plus rien à notre esprit; pour de telles mesures, il faut recourir à la vitesse de la lumière, qui est de 77.000 lieues par seconde, et l'on calcule que l'étoile la plus rapprochée de nous, *l'alpha du Centaure*, a mis trois ans et huit mois pour nous envoyer sa lumière, l'étoile polaire environ 55 ans, la *Chèvre*, *l'alpha du Cocher*, 74 ans. Les dernières étoiles visibles à l'œil de l'homme, 2.700 ans; Herschell, Euler et la plupart des maîtres de l'astronomie, ne reculent pas devant le chiffre d'un million d'années pour les étoiles encore plus reculées. L'imagination de l'homme en demeure confondue; elle se sent comme saisie de vertige en présence de la majesté infinie.

Et cependant, tous ces mondes innombrables, lancés dans les espaces avec des vitesses si prodigieuses et des directions si variées, forment un concert admirable, qui ravit encore plus l'esprit humain.

Déjà les anciens étaient ravis d'admiration, quoiqu'ils ne pussent expliquer la marche, en apparence si changeante et si capricieuse, des planètes sur la sphère céleste. C'est qu'ils regardaient la terre comme le centre de ces révolutions. Mais aujourd'hui, tout s'explique d'après la théorie héliocentrique de Copernic. Képler a pu formuler trois lois très simples, et Newton les a ramenées à la loi plus générale de la gravitation universelle. En sorte que les mouvements les plus compliqués résultent de cette force attractive, naturelle à chaque molécule matérielle, combinée avec une impulsion primitive du premier moteur, dont la

direction et la vitesse ont été merveilleusement bien concertées.

Admiration de Newton.

« Dans le mouvement régulier des planètes et de leurs satellites, écrivait Newton au Dr Bentley, dans leur direction, leur plan, le degré de leur rapidité, il y a la trace d'un conseil, le témoignage de l'action d'une cause qui n'est ni aveugle, ni fortuite, mais qui est assurément très habile en mécanique et en géométrie. N'en doutez pas, ajoutait-il, il est absurde de supposer que la nécessité préside à l'Univers, car une nécessité aveugle étant partout la même ne saurait produire dans les choses la variété que nous y voyons. L'astronomie trouve à chaque pas la limite des causes physiques, et par conséquent la trace de l'action de Dieu. Il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravitation ; pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour du soleil, il faut qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites. »

De Laplace

Admirant surtout la coïncidence des plans des orbites planétaires avec le plan de rotation du soleil, et l'identité du sens des mouvements de rotation et de révolution de tous les corps du système solaire, Laplace écrivait : « Des phénomènes si extraordinaires ne sont point dus à des causes régulières. En soumettant au calcul leur probabilité, on trouve qu'il y a plus de deux cent mille milliards à parier contre un qu'ils ne sont point l'effet du hasard, ce qui forme une probabilité bien supérieure à celle de la plupart des événements historiques dont nous ne doutons point. Nous devons donc croire, au moins avec la même confiance, qu'une cause primitive a dirigé les mouvements planétaires. »

Lorsqu'il écrivait ces lignes, Laplace ne connaissait autour du Soleil que sept grandes planètes, quatre

planètes télescopiques et dix-huit satellites, dont les mouvements connus de rotation avec ceux de révolution formaient un ensemble de 43 mouvements dirigés dans le même sens. Aujourd'hui le nombre des corps de notre système qui satisfont à la loi d'identité des sens du mouvement est de deux cent cinquante-six. On peut en conclure que le nombre de probabilités s'est prodigieusement accru (1).

De Képler. Ce seul exemple, entre mille, suffirait à nous faire comprendre les ravissements de Képler, qui, après avoir été guidé dans ses immortelles découvertes par la pensée que Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure, s'écriait dans son action de grâce : « Je te remercie, Créateur et Seigneur, de toutes les joies que j'ai éprouvées dans les extases où m'a jeté la contemplation de tes œuvres. Aussi ai-je proclamé devant les hommes ta sagesse et ta grandeur ! » (2)

*
* *

Merveilles physico-chimiques. B) *Les sciences physico-chimiques* nous enseignent qu'il n'y a pas moins d'ordre et d'harmonie sur la terre que dans les cieux étoilés. Tous les phénomènes y affectent un tel caractère de régularité, qu'on a pu les exprimer par des formules mathématiques, et prédire par le calcul les effets qui doivent se produire dans des conditions données.

En chimie, nous découvrons un ordre encore plus intime dans la constitution des corps. Les atomes ne se groupent pas au hasard, ni suivant des proportions quelconques pour former les molécules ; mais d'après leurs aptitudes naturelles, et suivant des proportions de poids fixes et invariables. Ainsi l'acide est sans

(1) Cité par Wolf. *Hypothèses cosmogoniques*, p. 6.
(2) Moigno, *Les splendeurs de la foi*, p. 203.

action sur un acide, tandis qu'il est avide de rencontrer une base pour former un composé nouveau. Pour produire de l'eau, on ne peut employer que de l'hydrogène et de l'oxygène : il faut deux volumes du premier et un volume seulement du second ; ou si nous considérons les poids : 1 gramme d'hydrogène pour 8 grammes d'oxygène. Il faut 8 grammes d'oxygène et 3 grammes de potassium pour produire de la potasse, ou 25 grammes de sodium pour avoir de la soude, etc... La loi des proportions multiples n'est pas moins remarquable. Si un corps peut former avec un autre corps des combinaisons multiples, ce sera toujours d'après une série très simple de rapports, comme les nombres 1, 2, 3, 4 et 5.

Les lois qui président à la formation des cristaux, de manière à leur donner une architecture moléculaire si délicate et si parfaite, sont encore plus admirables. « Imaginons, dit le savant anglais Tyndall, que des briques et des pierres soient douées du pouvoir de locomotion, qu'elles s'attirent ou se repoussent, et qu'en vertu de ces attractions, de ces répulsions, elles viennent se placer de manière à former des maisons et des rues de la plus parfaite symétrie, n'en serions-nous pas émerveillés ? Observez ces étoiles de glace qui se forment sur nos vitres pendant l'hiver ; (vues au microscope, lorsqu'elles sont complètes), chacune d'elles a six rayons ; on dirait des fleurs à six pétales, et chaque molécule vient prendre sa place dans ce type rigoureusement hexangulaire. Les atomes marchent en cadence, suivant l'expression du poète américain Emerson ; ils suivent les lois harmoniques qui font de la substance la plus commune une merveille de beauté aux yeux de notre intelligence. La science, quoi qu'on en dise, ne dépouille pas la nature du charme mystérieux de ses secrets ; loin de là, elle nous révèle

des merveilles et des harmonies cachées, jusque dans les choses les plus vulgaires » (1).

Du moins, si tous les minéraux cristallisaient suivant un type uniforme et monotone, mais il n'en est rien : chaque espèce a sa figure polyédrique caractéristique : ainsi un cristal d'alun est aussi reconnaissable à sa forme octoédrique, que le serait un animal ou un végétal à sa structure. Mais tous ces types, si variés, n'en sont pas moins faciles à ramener à quelques types primitifs, d'où dérivent toutes les formes secondaires. « On reconnaît bien là, — dirons-nous avec le créateur de la cristallographie, le célèbre abbé Haüy, — la devise familière de la nature : économie et simplicité des moyens, richesse et variété inépuisables dans les effets. »

Voilà pourquoi, ajouterons-nous avec lui, « l'étude des productions de la nature physique et de ses phénomènes, fait naître des sentiments de respect et d'admiration, à la vue de tant de merveilles qui portent des caractères si visibles d'une puissance et d'une sagesse infinies » (2).

*
* *

Merveilles biologiques.

C) S'il y a déjà tant de merveilles d'ordre et d'harmonie dans la nature inanimée, que dirons-nous de la *nature vivante* ? Ici elles abondent à un tel point que l'embarras du choix devient une difficulté inextricable dans l'exposition abrégée d'un tel sujet, qui semble presque infini.

C'est pourtant le cas de commencer *ab ovo*, et de remonter jusqu'à l'évolution de l'œuf ou de la graine, phénomène par excellence de toute la biologie, car il

(1) Cit par Saint-Ellier. *L'ordre du monde*, p. 15.
(2) Haüy *Physique*, p. 64.

résume presque tous les autres. Écoutons Claude Bernard.

« L'œuf est sans contredit l'élément le plus merveilleux de tous, car nous le voyons produire un organisme entier... Qu'y a-t-il de plus extraordinaire que cette création organique, et comment pouvons-nous la rattacher aux proportions de la matière qui constitue l'œuf?... L'œuf est *un devenir* ; or comment concevoir qu'une matière ait pour propriété de renfermer des propriétés et des jeux de mécanisme qui n'existent pas encore ?... Il est clair que toutes les actions chimiques en vertu desquelles l'organisme s'accroît et s'édifie, s'enchaînent et se succèdent en vue de ce résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu animal ou végétal. *Il y a là comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe...*, ces actions chimiques *semblent dirigées* par quelque condition invisible, dans la route qu'elles suivent, dans l'ordre qui les enchaîne......, comme si elles étaient dominées par une force impulsive gouvernant la matière, faisant une chimie appropriée à un but, et mettant en présence les réactifs aveugles du laboratoire, à la manière du chimiste lui-même. Cette puissance d'évolution immanente à l'ovule... constitue le *quid proprium* de la vie ; car il est clair que cette propriété évolutive de l'œuf qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique ni de la chimie (1). »

Vingt fois l'illustre savant revient sur la même thèse, pour affirmer la nécessité d'une « *idée directrice* » qui préside à cette merveilleuse évolution. Mais quelle est donc cette idée directrice qui agit avec tant d'art et une science si consommée ; qui façonne

(1) Claude Bernard, *Philosophie générale*, p. 155. — *La science expérimentale*, p. 133.

chaque organisme suivant un type fixé pour chaque espèce, puis le maintient et le conserve pendant tout le cours d'une vie, répare ses lésions, cicatrise ses plaies ; qui, dans les maladies, tend sans cesse à la guérison, prévient mille accidents, et lutte contre tous les obstacles jusqu'à la mort, après avoir pris soin de multiplier l'individu suivant le même type? Assurément cette « *idée directrice* », si elle n'est pas un vain mot, incapable de rien produire, doit exister dans une intelligence.

Direz-vous avec l'école de Sthal que cette intelligence n'est autre que l'âme de la plante ou de l'animal, qui préside, en tant qu'intelligente, aux opérations vitales? Mais ce serait contraire au témoignage de notre conscience, qui ne découvre rien de conscient ni d'intelligent dans les opérations vitales. En outre, ce serait attribuer au brin d'herbe ou à l'insecte une intelligence infiniment supérieure au génie des Laplace et des Newton, incapables de former un insecte ou un brin d'herbe, encore moins de les conserver vivants et de les reproduire. D'ailleurs l'intelligence supposée d'une âme individuelle n'expliquerait que l'individu, et ne nous rendrait aucun compte de l'harmonie de l'ensemble dans une même espèce, ni de la constance ou de la variété des types, ni des rapports des espèces et des genres. La difficulté ne serait donc que reculée, et nous devrions quand même recourir à la sagesse infiniment compréhensive d'une Intelligence supérieure, capable de prévoir à la fois l'ensemble et les détails de cette immense épopée des êtres vivants.

⁂

Merveilles de la botanique.

D) La nécessité de cette « idée directrice » éclatera dans tout son jour si nous étudions en détails les œuvres qu'elle produit.

Prenez une fleur des champs, et voyez si la symétrie des parties, l'élégance des formes, la richesse et l'éclat des couleurs, la variété et la délicatesse des nuances, ne trahissent pas la pensée et l'inspiration d'un artiste. Et ne craignez pas d'examiner de près ce petit chef-d'œuvre ; fouillez au contraire dans sa structure intime, inspectez au microscope jusqu'aux moindres détails de ses tissus ; plus vous avancerez dans cet examen, plus vous découvrirez des perfections et des délicatesses admirables que vous n'auriez jamais soupçonnées.

Malgré le nombre prodigieux des espèces, — les botanistes en comptent plus de cent mille, — chacune a son mode spécial de reproduction, sa structure particulière pour ses pistils, ses étamines et les parties accessoires qui concourent à protéger et à favoriser cette importante fonction d'où dépend la perpétuité de l'espèce. Tantôt les graines produites sont fines et légères, pour être facilement transportées par les vents ; tantôt elles sont munies de petites ailes, d'aigrettes ou de couronnes, qui en facilitent le transport. Celles qui doivent servir de nourriture aux animaux pullulent dans des proportions étonnantes. Une même tige en fournit des centaines, des milliers. Sur un seul pied de tabac on en a compté jusqu'à 360 mille, en sorte que, malgré les pertes, le sort de l'espèce est assuré.

Et comme toutes ces petites graines sont soigneusement empaquetées dans leurs étuis ! La charmante histoire d'une graine de catalpa, racontée par Louis Veuillot, va nous en donner quelque idée.

« Un certain M. Jérôme part pour un voyage et nous conte ainsi ses préparatifs : Je me mis à une besogne fâcheuse, difficile, redoutée : je fis ma malle, je procédai à ce travail cruel avec tous les agacements,

toutes les sueurs et tout l'insuccès ordinaire. Je combinai, je recommençai, je désespérai. Impossible de mettre les choses à leur place et de ne point les froisser ; impossible de combler les vides et de faire entrer dans cette maudite malle ce que j'en avais tiré. » —Enfin après de longs efforts, Jérôme réussit à remplir, à fermer sa malle, et va se reposer au jardin. Ce faisant, il passe sous un catalpa, plante venue des tropiques, remarquable par son ample feuillage et, au printemps, par ses grandes fleurs d'un beau blanc ponctué de pourpre. C'était l'automne. Jérôme aperçoit un des étuis où la graine de cet arbre était contenue ; il le prend, l'ouvre, et après en avoir examiné l'intérieur, se met à réfléchir :

« La graine de catalpa est un petit noyau auquel adhèrent deux ailes légères et transparentes pareilles à celles des libellules. Chaque étui en contient vingt ou trente. Le moment venu, les étuis secoués par le vent s'ouvrent, la graine déploie ses ailes, le vent l'emporte où Dieu veut qu'elle pousse un catalpa. Mais ce qui faisait réfléchir Jérôme, c'était l'art avec lequel ces graines ailées étaient entassées, disposées dans l'étui encore ouvert : chacune avait sa cellule tapissée de ouate, où ses ailes délicates, soigneusement étendues, étaient garanties contre tout froissement. Il n'y avait ni trop-plein, ni place perdue, ni un faux pli : Jérôme était en admiration devant cet emballage, lui qui venait de se donner tant de peine pour le sien, encore sans y bien réussir ! La veille, il aurait dit : c'est un jeu du hasard, c'est le génie de la nature ; alors il comprit que la main de Dieu était trop visible ; il se mit à réfléchir, à prier, et après une longue lutte il se convertit » (1).

(1) Louis Veuillot, *Çà-et-là*, I, p. 465.

Ces exemples d'ordre et de sagesse prévoyante ne sont pas des exceptions dans le règne végétal, et l'amiral Jurien de la Gravière, président de l'Académie des sciences, dans la séance publique du 27 décembre 1886, avait raison de dire que « la botanique a eu de tout temps le privilège de faire des saints et des sages : c'est vraiment une science douce, imprégnée en quelque sorte du parfum des fleurs,... elle admire le Créateur dans ses œuvres » (1).

*
* *

Merveilles de la Physiologie.

E) Élevons-nous jusqu'au règne animal : nous y découvrirons des merveilles d'un ordre encore plus parfait.

Tous les physiologistes, depuis Aristote, ont admiré la *main* de l'homme, ce « compas à cinq branches », organe tactile si délicat, dont les articulations si souples et si variées, semblent parfaitement adaptées au service d'une industrie intelligente, tandis que les mains des quadrumanes, dont les doigts ne peuvent même pas se manier séparément, semblent faites pour grimper et s'accrocher, plutôt que pour travailler et palper. Cependant nous insisterons de préférence sur l'organe de l'ouïe et de la vue, qui sont devenus les exemples classiques, les plus frappants, d'ordre intentionnel ou de finalité.

Merveilles de l'oreille.

Tout le monde connaît ce merveilleux instrument de musique que nous portons dans notre oreille, et qui nous répète si fidèlement toutes les notes et les harmonies d'un concert ou d'une parole humaine. On en connaît au moins les parties principales : le pavillon, le conduit auditif, le tympan, le tambour, le marteau, l'enclume, la chaîne des osselets, le limaçor

Comptes rendus de l'Académie des sciences.

et sa rampe, dans l'intérieur duquel s'épanouit le nerf auditif.

Jusqu'au milieu de ce siècle on avait pensé que les vibrations de la membrane du tympan, communiquées par la chaîne des osselets au nerf auditif, suffisaient à expliquer ce mystérieux mécanisme de l'audition. Mais récemment, le célèbre anatomiste Corti a découvert dans le tube osseux et spiraloïde du limaçon, une membrane de la plus étonnante structure, qui paraît être l'organe principal de l'ouïe. Imaginez une harpe composée de six mille cordes tendues ou vibrantes, mais une harpe microscopique d'une délicatesse et d'une précision infinies : la corde la plus courte n'a guère qu'un vingtième de millimètre de longueur, la plus longue et la moins élevée un demi-millimètre environ : imaginez cela et vous aurez une idée sommaire des fibres de Corti. Le nerf acoustique, qui plonge dans l'axe du limaçon, envoie de là, en s'épanouissant, une de ses ramifications à chacune des six mille fibres, d'une manière que l'on n'a pas encore éclaircie, mais qui doit être de nature à recueillir les vibrations de la fibre correspondante.

Voici maintenant la théorie qui nous expliquera le jeu de cet organe. C'est un principe d'acoustique qu'une corde, restant invariable dans sa tension et ses autres conditions, donnera toujours la même note ; et que deux cordes ayant été exactement accordées pour la même note, pour un *sol* par exemple, si l'une est mise en mouvement, l'autre entrera spontanément en vibration, *par influence*, et résonnera à l'unisson ; tandis qu'elle demeurerait en repos, si elle eût été accordée pour une note différente. C'est là un effet très naturel de l'onde sonore qui, dans sa marche à travers l'air ambiant, ébranle tous les corps disposés à suivre les mêmes espèces de vibrations, tandis

que les autres corps, autrement disposés, lui résistent ou amortissent son élan. Ainsi nous avons pu observer pendant un concert, que les cordes d'un piano ou d'un instrument dont on ne se sert pas, les vitres des fenêtres elles-mêmes, prennent part spontanément à l'exécution d'un morceau, chaque fois que retentit la note qu'elles sont capables de redire à l'unisson.

Il est donc facile d'expliquer le jeu des organes de Corti. Les six mille fibres étant accordées pour les quarante-neuf notes des sept gammes que l'oreille humaine peut entendre, et pour un nombre immense d'intervalles décroissants entre chacune de ces notes, — environ 5376 intervalles, — cet organe sera capable de vibrer spontanément à l'unisson de toutes les notes de l'échelle diatonique, de tous les accords, et même de tous les timbres, car les timbres des instruments ou de la voix humaine ne sont autre chose, comme Helmholtz l'a si bien prouvé, que la résultante des notes harmoniques qui accompagnent la note fondamentale, et qui diffèrent par leur nombre, leurs combinaisons et leur intensité relative, pour chaque instrument de musique.

Ainsi tous les timbres des instruments, tous les accords et toutes les notes, même les notes approximatives ou fausses, peuvent être reproduites par l'oreille et distinguées avec une finesse d'autant plus grande que l'organe sera mieux cultivé, c'est-à-dire que la conscience du musicien sera mieux exercée à en apprécier toutes les délicatesses.

La précision de cet admirable mécanisme va jusqu'à reproduire exactement la durée d'une ou de plusieurs notes successives, sans aucune confusion. Une cloche retentit longuement après le coup de marteau qui l'a ébranlée, parce qu'elle a un son propre : au contraire les fibres de l'oreille n'ont presque pas de son propre

et ne vibrent que pendant le passage rapide de l'onde sonore qui les frappe. Aussi la succession des notes les plus rapides, des triples et des quadruples croches (excepté pour les sons trop graves) est perçue successivement et distinctement, sans le moindre empiétement de chacune sur la suivante.

Cette description, quoique trop sommaire et superficielle, nous laisse entrevoir assez de cet ingénieux mécanisme, pour nous convaincre que l'oreille est faite pour entendre, comme les pieds pour marcher ou l'estomac pour digérer, et qu'elle a été construite dans ce but, avec une habileté et une science sans rivale. Ce n'est donc pas le hasard ni une force aveugle, mais l'art intelligent d'un artiste souverain, qui seul peut nous l'expliquer.

*
* *

Merveilles de l'œil à cristallin.

L'œil est un instrument encore plus complexe et plus admirable que l'oreille, quoiqu'ils ne soient pas l'un et l'autre sans une certaine analogie.

Pour rendre possible la vision de la lumière, il faut avant tout un nerf sensible, capable de vibrer à l'unisson de l'agent lumineux. Pour distinguer les couleurs, il faut en outre que ce nerf optique s'épanouisse en autant d'espèces de fibres, qu'il y a de notes dans la gamme chromatique. Supposé qu'il n'y ait que trois couleurs fondamentales : le violet, le vert et le rouge, d'après Helmholtz, et que toutes les autres couleurs ne soient que des combinaisons variées de celles-là, il faut au moins trois fibres capables de vibrer à l'unisson, ou accordées avec ces trois types d'ondulations.

Mais un nerf simplement sensible à la lumière et aux couleurs, distinguerait la nuit du jour et les différentes couleurs de la lumière, sans pouvoir encore distinguer la forme des objets lumineux. Pour atteindre

ce résultat, il faut munir le nerf optique d'une chambre noire, analogue à l'appareil si connu des photographes. Chaque point d'un objet lumineux, situé près d'un écran, rayonne en toutes les directions, et ne donne aucune image distincte sur cet écran. Mais si vous interposez un mur ou un volet, muni d'une très petite ouverture, tous les rayons obliques seront interceptés, et, chacun des points *a*, *b*, *c*, *d*..., de l'objet lumineux agissant isolément sur les points correspondants de l'écran placé dans l'obscurité, y produiront une image distincte.

Si cet orifice est muni d'une lentille convergente, nous arriverons au même résultat, mais avec bien plus de précision encore, et surtout avec une intensité lumineuse bien supérieure, car nous obligerons ainsi tous les rayons divergents émanés d'un même point à se réunir de nouveau au point correspondant de l'image.

Tel est l'ingénieux artifice réalisé dans l'œil à cristallin des animaux supérieurs, dont le plus complet modèle est l'œil humain. Le globe de l'œil, tapissé à l'intérieur d'une membrane (choroïde), noircie pour éteindre les rayons diffus, forme la chambre noire dont l'ouverture est la cornée transparente, et la lentille convergente, le cristallin. Au fond, à la place d'écran ou de plaque sensible, se trouve la rétine. C'est un épanouissement du nerf optique, qui, après avoir percé la choroïde un peu à côté de son centre, vient la tapisser à sa partie centrale d'une multitude innombrable de cônes et de bâtonnets microscopiques, dont l'ensemble présente l'aspect d'une mosaïque d'aiguilles très fines, serrées dans un ordre admirable. Ce tapis d'aiguilles rétiniennes est transparent et laisse passer la lumière, qui va se réfléchir sur la face noire de la choroïde. C'est là que se forme l'image des ob-

jets, et c'est là que l'action lumineuse de l'image est recueillie et sentie par les pointes délicates de cette légion innombrable de bâtonnets.

Tout porte à croire que ces fibres rétiniennes sont accordées pour toutes les notes de la gamme chromatique, et vibrent par un phénomène d'influence (comme pour les fibres de Corti) à l'unisson de tous les rayons qui les frappent, et nous donnent ainsi le *bis*, c'est-à-dire l'image du phénomène extérieur.

Le nombre de ces bâtonnets sensitifs, réunis dans un espace donné du champ rétinien, est très important pour l'acuité de la vue, car si deux rayons lumineux étant trop rapprochés tombaient sur le même bâtonnet, la sensation serait simple au lieu d'être double. Aussi la nature les a-t-elle multipliés avec une profusion inouïe. Leur diamètre étant inférieur à 5 ou 6 millièmes de millimètre, on en peut compter jusqu'à 30 ou 40 mille dans un millimètre carré. Chaque millimètre carré de la rétine peut donc, l'expérience l'a démontré, reproduire distinctement 30 à 40 mille points distincts d'un objet donné. On voit par là de quelle acuité pour les objets rapprochés, et de quelle ampleur de coup d'œil, peut jouir la vue de l'homme.

Cependant le problème de la vision est encore plus délicat et plus complexe, comme le savent tous ceux qui fabriquent des instruments d'optique.

« Dans ces instruments en effet, dit Delafosse, il est deux défauts qui empêchent les images d'être nettes et bien terminées : le premier qu'on nomme *aberration de sphéricité*, ne permet qu'aux rayons voisins de l'axe de concourir sensiblement en un point commun. Pour parer à cet inconvénient, on place au devant de la lentille un diaphragme, qui en retrécit l'ouverture et ne laisse passer que les rayons peu éloignés du centre. Ce moyen, la nature l'a employé dans la

construction de l'œil, car il est évident que l'*iris*, placé au devant du cristallin, remplit les fonctions d'un véritable diaphragme.

« Le second défaut provient de la différence de réfrangibilité des rayons diversement colorés, qui composent la lumière blanche. Cette différence empêche une lentille simple de faire converger chaque rayon lumineux en un seul point. De là, des franges irisées qui, dans les lunettes ordinaires, défigurent les images. Les opticiens sont parvenus à corriger ce défaut, en composant leurs lunettes avec des verres d'espèces et de courbures différentes, et ils ont obtenu ainsi des lunettes *achromatiques*. La disposition des trois humeurs vitrée, aqueuse et cristalline, de densités, de formes et de courbures diverses, produit dans l'œil un effet tout semblable » (1).

Cependant ni la densité de ces humeurs, ni la courbure réfringente du cristallin, ne doivent être identiques dans tous les cas, si l'on veut assurer la concentration régulière des rayons lumineux. Il faut, au contraire, les proportionner à la différence de densité des milieux où l'animal est plongé. Voilà pourquoi chez les poissons, où la différence de densité entre l'humeur aqueuse de l'œil et celle de l'eau dans laquelle ils nagent est très faible, le cristallin est sphérique et la cornée plate, tandis que chez les animaux aériens la cornée est plus convexe et le cristallin plus déprimé. Quelle admirable prévoyance !

Ce n'est pas tout encore. Avec la meilleure paire de jumelles, vous ne voyez distinctement que les objets placés à une certaine distance. En deçà ou au delà, il faut raccourcir ou allonger l'instrument, pour le mettre au point. L'œil humain possède pareillement un

(1) Delafosse, *Précis d'histoire naturelle*.

moyen d'adaptation automatique. Quel est-il ce mystérieux moyen ? Les physiologistes l'ont cherché longtemps. Ils ont cru d'abord que, sous l'influence des muscles mus par la volonté, l'œil pouvait s'aplatir ou s'allonger de manière à éloigner ou à rapprocher le foyer visuel. Mais il paraît aujourd'hui certain que cette adaptation s'opère surtout par les changements de courbure du cristallin. Bien loin d'être inerte et invariable, comme nos lentilles de verre, le cristallin, sous l'empire des muscles, devient plus ou moins convexe, de manière à s'adapter à la distance des objets les plus rapprochés ou les plus éloignés, seraient-ils à des distances presque infinies, comme les étoiles du firmament. Ces changements de courbure ont été mesurés à un millième de millimètre près, et ils ont été trouvés conformes à ceux qu'exigent les théories de l'optique géométrique.

Combien d'autres particularités remarquables dans la construction de l'œil humain, nous aurions pu décrire ! Il n'est pas jusqu'à ces parties extérieures, telles que les paupières et les cils, qui n'aient un but utile et protecteur. Non seulement ils empêchent les matières nuisibles d'entrer dans un organe si délicat, mais ils ont un autre rôle encore plus important. Ils interceptent en partie les rayons *ultraviolets* de la lumière, ainsi que la chaleur rayonnante obscure, qui agiraient d'une manière très nuisible sur la rétine, et altéreraient rapidement la délicatesse de ses tissus. Grâce à ces appareils accessoires, l'œil ne reçoit donc que les radiations utiles à ses fonctions.

Ces derniers détails achèvent de montrer à tout observateur impartial, ce qu'il a fallu de combinaisons savantes et ingénieuses, pour construire ce prodigieux organe qu'aucun instrument d'optique, inventé par le génie humain, n'égalera jamais !

*
* *

Cependant il ne faudrait pas croire que, pour atteindre ses fins, la nature soit nécessitée à l'emploi d'un seul moyen, ce qui la rendrait monotone et routinière. Loin de là ; elle sait varier ses procédés, avec une hardiesse et une habileté, qui déconcertent et confondent notre pauvre raison. Ainsi, pour produire la vision distincte sur la rétine, il y avait plusieurs espèces de systèmes. Le système des yeux lenticulaires ou à cristallin, que nous venons d'étudier, et le système des yeux à facettes ou composés. Le premier, nous l'avons vu, est constitué par un appareil de lentilles *convergentes* qui concentrent les rayons de l'image au fond d'une chambre noire. Le second est un appareil *isolateur*. Il consiste, nous dit Muller, « à placer devant la rétine, perpendiculairement à elle, une quantité innombrable de cônes transparents qui ne laissent parvenir à la membrane nerveuse que la lumière dirigée suivant le sens de leur axe, et absorbent, au moyen du pigment dont leurs parois sont revêtues, toute celle qui vient les frapper obliquement » (1). Chaque rayon lumineux direct est donc isolé des rayons obliques, de manière à former sur la rétine une image distincte.

Merveilles de l'œil à facettes.

Ce nouveau plan, qui consiste à faire parvenir la lumière dans un sens et à l'absorber dans tous les autres, est vraiment très remarquable, mais il exige un nombre prodigieux de cônes isolateurs, transparents, à parois absorbantes, et la nature ne reculera pas devant une profusion qui semble au premier abord superflue, mais qui est vraiment nécessaire. On en compte quatre mille dans l'œil de la mouche commune, six mille deux cents dans l'œil du bombyx de

(1) Muller, *Manuel de Physiologie* (trad. Jourdan, t. II, p. 277).

murier, douze mille cinq cents dans celui d'une libellule, et jusqu'à vingt-cinq mille dans celui d'un coléoptaire du genre mordelle. Cette multitude de cônes, dirigés en des sens différents, est d'ailleurs un moyen de suppléer à la mobilité dont ils ne sont pas pourvus.

Ces yeux composés des insectes se terminent en avant par une multitude de facettes hexagonales ou carrées, juxtaposées avec une régularité parfaite. Tantôt ces facettes sont incolores, et tantôt elles sont ornées de couleurs brillantes, comme des émeraudes ou des diamants, qui ajoutent à ces chefs-d'œuvre d'optique l'élégance et la beauté.

La construction de ces divers appareils de vision distincte, si variés et si merveilleux, suppose donc dans la nature une science consommée, en même temps qu'un art infiniment habile et délicat. Aussi Newton après l'étude de cet organe ne pouvait-il s'empêcher de s'écrier : « Comment celui qui a construit l'œil pourrait-il ne pas savoir les lois de l'optique ? »

*
* *

Merveilles de l'instinct. Une autre série de faits non moins admirables que la structure des organes ou leur adaptation parfaite à une fonction spéciale, est celle qui se rapporte aux *instincts* des animaux. Nous serons brefs dans leur énumération, mais ils sont trop importants pour être passés sous silence. Pour plus de clarté, divisons-les, avec Milne-Edwards, en trois classes : les instincts *individuels* qui ont pour but la conservation de l'individu ; les instincts *domestiques* qui ont pour but la conservation de l'espèce, et enfin les instincts *sociaux* qui font vivre en communauté certains animaux de même espèce (1).

(1) La plupart des faits suivants sont rapportés par Milne-Edwards, *Cours de zoologie*.

1° *Instincts relatifs à la conservation de l'individu.* — Le premier de ces instincts est celui qui guide l'animal dans la recherche et le choix de sa nourriture. A peine sorti de la coquille, le petit poulet sait reconnaître le grain et le becqueter. Le petit chien, lorsqu'il a soif, cherche l'eau pour se désaltérer, et la reconnaît sans l'avoir jamais vue. Le merle, la grive et tous les oiseaux qui se nourrissent de vers ou d'insectes, savent fouiller le sol pour les chercher, et les découvrent souvent là où rien ne dénotait leur présence. Ce n'est donc pas seulement l'odorat qui les guide, mais une connaissance instinctive et innée. Et lors même que l'odorat les guiderait, on ne peut comprendre comment l'odorat se trouve d'accord avec les besoins de l'estomac de manière à les guider sûrement, si l'on n'admet une harmonie préétablie, c'est-à-dire encore une association innée et instinctive

a) Instincts individuels.

D'autres font des provisions pour la saison rigoureuse. « Pendant l'été, les écureuils amassent des tas de noisettes, de glands, d'amandes, et se servent d'un arbre creux pour y établir leurs magasins : ils ont l'habitude de faire plusieurs dépôts dans plusieurs cachettes différentes, et en hiver ils savent bien les retrouver malgré la neige. » Prévoyance qui n'est pas le fait des plus sages ou des plus expérimentés, mais qui est commune à tous les individus de même espèce, et par conséquent naturelle et innée.

Pour attirer et capturer leur proie, les carnassiers ont aussi mille industries propres à chaque espèce.

A peine née, et sans avoir jamais aperçu ni goûté les insectes, l'araignée tisse sa toile aérienne et leur tend déjà ses pièges, avec toute l'habileté des plus anciennes. Sans avoir jamais vu ses devancières — expérience facile à réaliser — elle connaît toutes les ruses du métier, et sait fort bien, par exemple, se servir de son fil pour emmailloter ses victimes.

« Le fourmi-lion se meut lentement et avec peine. Aussi son instinct le porte à creuser dans du sable fin une petite fosse en forme d'entonnoir, puis à se cacher au fond de ce piège et à attendre patiemment qu'un insecte tombe dans le petit précipice qu'il a ainsi formé ; et, si sa victime cherche à échapper, ou si elle s'arrête dans sa chute, il l'étourdit et la fait rouler jusqu'au fond du trou, en lui jetant à l'aide de sa tête et de ses mandibules une multitude de grains de sable. »

Quelques insectes, pour se conserver, ont besoin d'un vêtement, et réussissent fort bien à le façonner du premier coup. « Comment fait la teigne en sortant toute nue de son œuf? Elle sent tout d'abord ce que sa nudité a d'incommode, et un sentiment intérieur excite en elle l'industrie de se vêtir. Elle se fabrique un habit, et lorsqu'il devient trop étroit, elle a l'art de le couper par le haut et par le bas, et de l'élargir en y apportant deux pièces. La mère de la teigne a eu la précaution de déposer cet œuf dans un endroit où le nouveau-né puisse trouver de l'étoffe pour se faire un habit et pour en tirer sa nourriture » (1).

D'autres aiment mieux se construire une espèce d'habitation. Le ver à soie tisse son cocon où il doit se métamorphoser ; le lapin creuse son terrier ; le castor bâtit sa hutte, etc... Mais la plus remarquable des constructions est assurément celle des abeilles. « C'est un problème de mathématique très curieux de déterminer sous quel angle précis les trois plans qui composent le fond d'une cellule doivent se rencontrer, pour offrir la plus grande économie ou la moindre dépense possible de matériaux et de travail. Ce problème appartient à la partie transcendante des mathé-

(1) Reimar, *Instinct des animaux*, t. I, p. 54.

matiques, et est l'un de ceux que l'on appelle problème de *maxima* et de *minima*. Il a été résolu par quelques habiles mathématiciens, particulièrement par l'habile Maclaurin, d'après le calcul infinitésimal, et l'on trouve cette solution dans les *Transactions* de la Société Royale de Londres. Ce savant a déterminé avec précision l'angle demandé, et il a trouvé, après la plus exacte mesure que le sujet pût admettre, que c'est l'angle même sous lequel les trois plans du fond de la cellule se rencontrent dans la réalité.

« Demanderons-nous maintenant quel est le géomètre qui a enseigné aux abeilles les propriétés des solides et l'art de résoudre les problèmes de *maxima* et de *minima*? Nous n'avons pas besoin de dire que les abeilles ne savent rien de tout cela : elles travaillent très géométriquement, sans aucune connaissance de la géométrie ; à peu près comme un enfant qui, tournant la manivelle d'un orgue de barbarie, fait de bonne musique sans être musicien » (1).

La nécessité d'un musicien ou d'un constructeur d'orgue, distinct de l'enfant, et celle d'un géomètre auteur des instincts de l'abeille, n'en ressort qu'avec plus d'évidence.

b) Instincts domestiques.

2° *Instincts pour la conservation de l'espèce.* — « Cette impulsion intérieure qui détermine les oiseaux à se tenir pendant des semaines presque immobiles sur leurs œufs, qui leur fait construire, d'avance et avec tant d'art, une demeure pour y abriter leurs petits, qui les pousse à veiller au bien-être de leur jeune famille..., ces facultés, ces phénomènes, nous dit Milne-Edwards, exciteront toujours dans notre esprit autant d'étonnement que d'admiration, et nous enseignent, plus éloquemment que des paroles

(1) *Œuvres* de Reid (trad. franç.), t. VI, p. 14.

ne sauraient le faire, combien la puissance créatrice de tant de merveilles doit être au-dessus de tout ce que l'homme peut imaginer ou concevoir. » Le même naturaliste en cite mille traits frappants.

Tous les oiseaux, dès le printemps, se mettent avec ardeur à construire leur nid. Ils vont et viennent, apportant des matériaux : la mousse et les herbes sèches pour le dehors, pour le dedans les légers duvets, les plumes tombées, les brins de laine que les brebis laissent aux buissons, le léger coton des plantes, la bourre soyeuse des chardons, car il faut un berceau moelleux et chaud pour l'être débile et nu sorti de la coquille. Cependant chacun, suivant son espèce, a son art et son plan : les uns sont maçons, les autres tisserands, quelques-uns couturiers... L'hirondelle maçonne son nid de terre dans nos maisons ; les fauvettes tressent le leur d'herbes sèches artistement entrelacées ; les roitelets foulent des brins de mousse ; les mésanges suspendent le leur aux branches élevées, et leurs jolis berceaux se balancent au vent ; le picvert armé d'un bec fort et pointu trouve plus commode de creuser un trou dans un arbre ; l'orifice en est exigu, mais la chambrette intérieure est assez large pour contenir toute la famille. Dans les pays chauds, certains oiseaux (le plectorhinque) suspendent leur nid comme un gracieux hamac à l'aide de plusieurs fils. Un autre (la sylvia sutoria) prend deux longues feuilles d'arbre, et en coud exactement le bord en surjet, à l'aide d'un brin d'herbe flexible, et remplit ensuite de coton ce petit sac où il doit déposer ses œufs. Le loriot de nos climats construit un nid à peu près semblable. Enfin quelques oiseaux aquatiques (la glibe castagneuse) construisent pour nid un véritable radeau, une petite île flottante, soutenue par des feuilles gonflées d'air, et voguant paisiblement à la sur-

face de nos étangs. Que si quelque importun vient à découvrir le nid, l'oiseau sauvage plonge une de ses pattes dans l'eau, en guise de rame, et transporte son frêle esquif plus loin.

Les précautions prises par certains insectes pour la ponte de leurs œufs sont encore plus étonnantes.

« Les xylocopes (de la famille des abeilles) meurent immédiatement après la ponte des œufs ; au moment de leur éclosicn aucun individu de la génération précédente n'existe ; par conséquent ils ne peuvent rien apprendre de ceux-ci, et d'ailleurs ils sont dans un tel état d'imperfection que l'exemple d'autrui ne pourrait leur être utile. Ils n'ont encore ni yeux ni pattes ; ce sont des larves vermiformes qui vivent complètement sédentaires et seules dans un réduit obscur dont elles ne sortent qu'au bout d'un an, après avoir achevé leurs métamorphoses. Néanmoins aussitôt après leur apparition au dehors, on les voit se mettre activement au travail, non pour satisfaire à leurs besoins personnels, mais pour préparer tout ce qui sera nécessaire au bien-être de la génération qui naîtra ultérieurement d'œufs que ces insectes vont pondre.

« A cet effet le xylocope fait choix d'un vieux poteau ou de quelque autre grosse pièce de bois mort, placée verticalement, et à l'aide de ses mandibules y perce un trou horizontal, puis en rongeant davantage creuse une longue galerie verticale... Ce travail terminé, l'insecte prend son vol et va ramasser sur les fleurs de la poussière pollinique dont il ne fait pas usage comme aliment, mais dont ses petits se nourriront. Il en fait un dépôt au fond de la galerie, il y pond un œuf et ferme ensuite cette première cellule en y établissant une espèce de cloison avec des râpures de bois agglutinées avec de la salive. La cloison sert de planche pour une seconde loge incubatrice, dans la-

quelle le xylocope apporte du pollen et y dépose un œuf comme dans le nid sous-jacent ; puis il la ferme, et ainsi de suite jusqu'à ce que la totalité de la galerie soit remplie... Lorsque la construction de ce nid multiloculaire est achevée, le xylocope ne tarde pas à mourir. Mais les larves qui vont naître de ses œufs sont pourvues de tout ce qui est nécessaire à l'existence.

« De génération en génération, tous les xylocopes se comportent de la même manière ; chacun, sans avoir appris à le faire, exécute les mêmes travaux, sans qu'il lui soit possible de savoir quel sera le résultat immédiat des opérations auxquelles il se livre, ni quelle pourra en être l'utilité pour ses descendants dont il ne peut prévoir ni les besoins, ni même la naissance. Le mobile de ces actions si complexes et si bien combinées ne saurait être un raisonnement, lors même que l'insecte serait doué d'une intelligence humaine, et ne peut être attribué qu'à une disposition innée, dont rien dans son mode d'organisation physiologique ne nous donne l'explication » (1).

Une foule d'autres insectes montrent une prévoyance et des soins analogues, parfois même encore plus extraordinaires. Ainsi le sphégien qui est frugivore, mais dont la progéniture à sa naissance est carnivore, a soin de placer auprès des œufs des provisions alimentaires de cette nature, telles que grillons et araignées. Mais pour qu'au moment de l'éclosion des œufs cette viande soit encore fraîche, le sphégien ne tue pas ses victimes ; il se contente de les paralyser, en les perçant de plusieurs coups aux centres nerveux principaux, à l'aide d'un aiguillon qui insinue le poison anesthésique. C'est une opération chirurgicale si savante que les plus habiles docteurs ne la réus-

(1) Milne-Edwards, *Anatomie et physiologie animales* (1882), p. 358.

siraient pas du premier coup. Puis il meurt, avant d'avoir vu naître sa progéniture dont la subsistance est désormais assurée. Cet insecte pourrait-il raisonner, les faits lui manqueraient pour arriver à de telles conclusions. Sa science est donc innée ; il récite, sans la comprendre et machinalement, la leçon que lui a enseignée l'Auteur de la nature ; aussi point de tâtonnements ni d'apprentissage ; il est artiste par droit de naissance !

3° *Instincts sociaux.* — Ainsi armés de toute pièce, dès leur naissance, pour la conservation de l'espèce, aussi bien que pour la conservation de l'individu, les animaux doivent encore avoir des rapports entre eux ; quelques-uns même, incapables de vivre dans l'isolement, ont besoin des avantages réciproques que procure la vie commune. De là, pour eux, la nécessité d'être pourvus de nouveaux instincts pour vivre en société. *c) Instincts sociaux.*

Les sociétés animales les plus remarquables sont celles des abeilles, des bourdons, des fourmis, des termites, et aussi celles des castors, des chevaux et des hirondelles. Nous ne parlerons que de la république des abeilles qui est l'exemple le plus frappant.

« Ces insectes se réunissent en sociétés coopératives, dans lesquelles la division du travail est portée fort loin. En effet, dans les nombreuses communautés formées par ces insectes, il y a, outre les mâles et les femelles qui ne servent qu'à perpétuer leur race, des individus stériles qui travaillent sans relâche, et ces *Abeilles ouvrières* remplissent divers rôles, car les unes s'emploient à bâtir des nids pour les petits qui sont encore à naître, d'autres font fonction de nourrices, et d'autres encore vont au loin recueillir sur les fleurs les matières sucrées nécessaires à l'alimentation de toute la colonie... Le nombre des

individus réunis dans une ruche s'élève souvent à trente ou quarante mille, mais dans chacune d'elles il n'y a qu'une seule femelle à l'état parfait, qui reste presque toujours au logis, et qui est l'objet des soins assidus de la part de toutes les ouvrières. On l'appelle l'*Abeille reine*. Elle est un peu plus grande que ses compagnes et diffère aussi par la forme de son abdomen. C'est la mère commune de toute la colonie, car seule elle pond tous les œufs. Les mâles appelés *Faux-Bourdons*, sont intermédiaires par leur taille à la Reine et aux ouvrières, dont ils se distinguent aussi par le nombre des articles dont leurs antennes sont composées (13 au lieu de 12 comme chez celles-ci et chez la Reine). Les mâles et les Reines ne présentent quant à leurs mœurs que peu de particularités importantes à signaler ; mais pour les ouvrières il en est tout autrement, et il nous faut examiner successivement les travaux qu'elles exécutent comme constructeurs, comme pourvoyeurs et comme nourrices.

« La reine ne s'occupe pas de sa progéniture, mais elle est d'une fécondité merveilleuse, et elle va déposer ses œufs successivement dans autant de petits berceaux préparés par le soin des ouvrières et confectionnés avec de la cire que ces insectes produisent dans des petites poches situées à la face inférieure de leur abdomen.... Les alvéoles hexagonals sont d'une régularité parfaite et construits de manière à économiser le plus possible la cire ainsi que l'espace, et à les rendre en même temps aussi solides que le comporte la délicatesse de leurs parois. On pourrait supposer que l'habileté déployée de la sorte par les ouvrières, serait le résultat d'habitudes acquises et transmises par l'hérédité, mais les père et mère ne bâtissent jamais, et dès que la jeune ouvrière se met à travailler elle construit non moins bien que ses com-

pagnes. L'art de bâtir est donc chez ces insectes le résultat d'un instinct inné, et chose encore plus inexplicable, la manière de bâtir les alvéoles varie suivant la nature des œufs qui doivent y être déposés et qui ne sont pas encore formés. En effet, les alvéoles destinés à recevoir les œufs dont naîtront les ouvrières sont plus petits que ceux devant servir au berceau des mâles, et les cellules destinées à l'élevage des reines sont non seulement beaucoup plus grandes, mais d'une forme très différente. On comprend difficilement comment les abeilles ouvrières peuvent être guidées dans ces opérations qui supposent une science automatique et innée.

« Les larves qui naissent de ces œufs sont aveugles, complètement privées de pattes, et incapables de marcher ou de ramper ; elles ont besoin de *nourrices* qui les nourrissent de miel et de sucs provenant des fleurs, Pour en faire la récolte, les *pourvoyeuses* ont les pattes postérieures garnies d'une grande brosse avec laquelle elles réunissent en boules le pollen qui s'est attaché aux poils de leur corps, lorsqu'elles vont se poser sur les fleurs, et pour transporter ensuite ces boulettes au logis, elles les chargent sur la face postérieure de leurs jambes de derrière, où se trouve disposée une excavation entourée d'une bordure de longs poils raides appelée la *corbeille*, mode d'organisation qui ne se trouve ni chez les reines, ni chez les mâles.

« Les abeilles ouvrières ont aussi l'instinct de fermer l'entrée des alvéoles à l'aide d'une couche de cire, lorsque la larve, ayant achevé sa croissance, doit se métamorphoser en nymphe et cesser de prendre de la nourriture.... Un instinct encore plus surprenant détermine les ouvrières si la reine vient à mourir.... Elles agrandissent l'un des alvéoles contenant une larve d'ouvrière, et donnent à celle-ci une nourriture spé-

ciale, qui a pour effet de changer son mode de développement et d'en faire une femelle féconde ou une reine, au lieu d'une femelle stérile comme le sont les individus neutres. L'influence exercée ainsi sur l'organisme des larves en voie de développement par le régime alimentaire auquel elles sont soumises, est un des faits physiologiques les plus remarquables que l'on connaisse, et il a été très bien constaté par le naturaliste suisse nommé Hubert » (1).

Il est donc évident que ces chétifs insectes pratiquent des méthodes physiologiques que nos plus savants académiciens ignoraient. On ne peut leur refuser une science innée. Mais ce qu'il y a de remarquable dans ces instincts sociaux, c'est que chacun des acteurs de cette république ne connaît que son rôle, et qu'ils concourent tous, sans le savoir, à l'exécution d'un magnifique drame. Ce serait invraisemblable, si nous ne supposions derrière cette mise en scène, un Auteur qui a ordonné l'ensemble de la pièce, un machiniste qui préside à son exécution.

Cette réflexion nous conduit naturellement à un dernier groupe de phénomènes où l'ordre de l'Univers va éclater non plus seulement dans chacune de ses parties prises isolément dans le règne animal, végétal ou minéral, mais dans les relations mutuelles de ces parties et dans leur ensemble. De l'unité de l'ordre général nous conclurons encore une fois à un Ordonnateur unique.

*
* *

Merveilles de synthèses

F) *Accord des parties avec l'ensemble.* — Avant de parler de l'accord des trois règnes qui composent l'univers, nous devons dire quelques mots de l'accord

(1) Milne-Edwards, *Zoologie* (1883), p. 283-288.

des parties dans le même être : ce que l'on a appelé la corrélation des formes organiques.

Corrélation des organes.

« Tout être organisé, dit Cuvier, forme un ensemble, un système unique et clos, dont toutes les parties se correspondent mutuellement, et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Aucune de ces parties ne peut changer, sans que les autres changent aussi, et par conséquent, chacune d'elles prise séparément indique et donne toutes les autres... Ainsi, si les intestins d'un animal sont organisés de manière à ne digérer que de la chair, et de la chair récente, il faut que ses mâchoires soient construites pour dévorer une proie, ses griffes pour la saisir et la déchirer, ses dents pour la couper et la diviser ; le système entier de ses organes du mouvement, pour la poursuivre et pour l'atteindre, ses organes des sens pour l'apercevoir de loin... Telles sont les conditions générales du régime carnivore ; mais sous ces conditions générales, il en existe de particulières relatives à la grandeur, à l'espèce, au séjour de la proie pour laquelle l'animal est disposé ; et de chacune de ces dispositions particulières, résultent des modifications de détail dans les formes qui dérivent des conditions générales ; ainsi non seulement la classe, mais l'ordre, mais le genre, et jusqu'à l'espèce, se trouvent exprimés dans la forme de chaque partie.

« En effet, pour que la mâchoire puisse saisir, il lui faut une certaine forme de condyle ; pour que l'animal puisse emporter sa proie, il lui faut une certaine vigueur dans les muscles qui soulèvent la tête, d'où résulte une forme déterminée dans les vertèbres où ces muscles ont leurs attaches. Pour que les dents puissent couper la chair, il faut qu'elles soient tranchantes, et qu'elles le soient plus ou moins, suivant

qu'elles auront plus ou moins exclusivement de la chair à couper. Leur base devra être d'autant plus solide qu'elles auront plus d'os et de plus gros os à briser. Ces circonstances influeront aussi sur le développement de toutes les parties qui servent à mouvoir la mâchoire. Pour que les griffes puissent saisir cette proie, il faudra une certaine mobilité dans les doigts, une certaine force dans les ongles, d'où résulteront des formes déterminées dans toutes les phalanges, et des distributions nécessaires de muscles et de tendons. »

Cuvier développe longuement ces considérations et il conclut : « en un mot, la forme de la dent entraîne la forme du condyle, celle de l'omoplate, des ongles, comme l'équation d'une courbe entraîne toutes ses propriétés ; en sorte que celui qui posséderait rationnellement les lois de l'économie organique pourrait refaire tout l'animal en partant d'un seul os » (1).

Et ce n'est pas *a priori* que le grand naturaliste formulait ainsi ses lois fameuses de la corrélation des organes ; c'est après une observation scrupuleuse et infatigable, pendant plus de trente années, d'un nombre prodigieux de squelettes de quadrupèdes, de tous les genres et sous-genres et même de beaucoup d'espèces dans d'autres genres. Il a pu multiplier ses comparaisons, nous dit-il lui-même, et vérifier ses lois dans tous leurs détails et leurs applications, avant de les formuler en public.

Depuis cette époque, tous les savants en ont reconnu l'exactitude et les appliquent chaque jour, à l'exemple de Cuvier, pour la reconstitution des fossiles. « Grâce à Georges Cuvier, la paléontologie est

(1) Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*, p. 98 et suiv.

définitivement fondée ! » C'est ce que proclamait récemment l'amiral Jurien de la Gravière, devant l'Académie des sciences dont il était le président, et il ajoutait : « quelques fragments épars avaient paru suffire à ce grand naturaliste pour reconstituer l'être préhistorique qu'il désigna sous le nom de *Paleoterium magnum*. On contestait l'exactitude de la restitution. Tout à coup d'une carrière à plâtre exploitée à Vitry-sur-Seine, se lève un squelette gigantesque : me reconnaissez-vous ? semble dire ce monstre. — Comparez au précieux fossile le dessin de Cuvier : lequel des deux est la copie de l'autre ? jamais la science n'obtint un triomphe aussi éblouissant et aussi complet » (1).

Cette corrélation des organes est aussi très remarquable chez les oiseaux. Il suffit presque toujours d'examiner les pattes et le bec, pour déterminer la classe, l'ordre, le genre, l'espèce auxquels ils appartiennent, aussi sûrement que si l'on possédait l'oiseau tout entier. Les pattes indiquent le séjour de l'oiseau ; elles sont longues et frêles chez les échassiers qui marchent dans les ruisseaux et les marais, palmées chez les oiseaux aquatiques ; armées d'ongles crochus chez les rapaces ; chez les grimpeurs elles ont deux doigts en avant et deux en arrière. Le bec est encore plus significatif : il indique si l'oiseau est carnivore, vermivore, granivore, aquatique, etc.., d'où l'on peut conclure logiquement à son genre de vie et à la forme de tous ses organes corrélatifs.

De même pour les insectes. L'inspection de leurs pattes ou de leur bouche suffit à faire connaître leur régime. Suivant leur genre d'industrie, les pattes ont en effet la forme de pinces, de rames, de bêches ou

(1) *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 27 décembre 1886, p. 1297.

d'outils à fouir. Elles portent parfois des râteaux, des fourches, des brosses, des corbeilles, des serres, des ventouses, nous dit M. Blanchard. Leurs mandibules forment des pinces, des tenailles, des ciseaux, des meules, des lancettes, ou bien leurs mâchoires sont armées de pièces triturantes, de trompes plus ou moins longues, de suçoirs, ... qui indiquent sûrement si l'insecte vit sur des tiges ou sur des feuilles, s'il séjourne à l'intérieur des troncs ou dans la terre, ou sur quelle espèce de fleurs il butine, etc...

Ce savant naturaliste résumant les travaux faits sur ce sujet depuis un siècle,formule cette conclusion : « L'étude comparée des insectes a montré chez eux, comme partout, des règles fixes, un plan d'organisation commun ; elle a prouvé la corrélation constante de toutes les parties du corps des articulés, et tout changement dans la forme d'un appendice est le signe d'une habitude, d'un instinct spécial, d'une particularité dans les conditions d'existence. Cela est si vrai que maintenant, pour les savants, il est facile à la seule inspection d'une pièce d'être assuré des conditions d'existence, des instincts, des mœurs de cette espèce, et même de la nature de son industrie... Cuvier écrivait il y a 60 ans : Donnez-moi un os, une facette d'os et je reconstruirai l'animal dans son entier ! Maintenant l'examen de la mandibule ou de la mâchoire d'un insecte, ou mieux encore, d'une de ses pattes, peut suffire pour donner une idée des formes générales de l'animal, et un indice très sûr de son genre de vie » (1).

Les parties parfois innombrables qui composent l'individu vivant, ne se sont donc pas assemblées au hasard, mais suivant un plan rigoureusement déter-

(1) Emile Blanchard, *Métamorphoses et mœurs des insectes*, p. 7.

miné à l'avance ou préétabli, qui serait inexplicable sans une Intelligence ordonnatrice capable de concevoir ce plan et d'en diriger l'exécution.

Corrélation des couples.

Le hasard n'explique pas davantage la corrélation organique des couples, mâle et femelle, dans chaque espèce d'animaux et de végétaux, ou lorsque le végétal est bissexuel, la combinaison harmonieuse de ses pistils et de ses étamines dans la corolle de sa fleur. Il y a là, aux yeux de tout homme de bonne foi, un plan préconçu, des moyens merveilleusement adaptés à un but manifeste, la conservation de l'espèce.

Et lorsque dans une société, comme celle des abeilles, la loi de la division du travail impose à toute une catégorie d'individus, exclusivement occupés des soins matériels de la construction de la ruche et de la fabrication du miel, une constitution organique neutre ou stérile, la nature n'oublie jamais d'ajouter à la ruche cette autre abeille, la reine-mère, que l'on voit exclusivement consacrée à la reproduction de l'espèce et aux fonctions de la maternité. L'originalité de ce plan témoigne d'une grande richesse de conceptions, qui sait mettre au service d'une même fin une variété étonnante de moyens.

Unité du plan général.

L'unité dans la variété se rencontre encore dans la division des régnes végétal ou animal en embranchements, genres, familles, ordres, classes, etc... Il est certain qu'il y a parmi les végétaux ou les animaux un ordre systématique que l'homme n'a pas inventé, mais qu'il cherche seulement à reproduire par ses essais de classification. Ainsi tous les vertébrés : mammifères, oiseaux, reptiles, batraciens, poissons, malgré leur variété prodigieuse, se ramènent à un plan général de structure. De même parmi les articulés, les mollusques et les zoophytes, Aussi tous les animaux ont-ils pu être ramenés à ces quatre types, qui sont

eux-mêmes subordonnés entr'eux. C'est la même idée générale exprimée en quatre formules de plus en plus complexes, en sorte que l'on peut considérer le règne animal, nous dit Cuvier, comme un livre unique consacré au développement de ces quatre formules fondamentales.

On pourrait ajouter que le développement du plan général, malgré la richesse et la profusion inouïe des détails, se déploie graduellement par une marche savante, qui ménage les transitions avec un art consommé, jusqu'à donner l'illusion d'une évolution universelle : *Natura non facit saltum* ; et cette formule demeure vraie pour les adversaires comme pour les partisans de l'évolution.

« Cette série progressive, disait Agassiz, apparaît comme le développement d'une conception grandiose, exprimée avec une telle harmonie de proportions, que chaque partie semble nécessaire pour la complète intelligence du dessein général. Et cependant, chaque partie est si indépendante et si parfaite en elle-même, qu'on pourrait la prendre pour un tout complet. Tout ce qui, de l'aveu universel, caractérise les conceptions du génie, s'y trouve déployé avec une richesse, une perfection de détails, une complexité de rapports, qui déconcertent notre savoir ; en présence d'une série aussi étonnante, qui pourrait ne pas lire les manifestations successives d'une intelligence ? » (1).

Les trois règnes de la nature ont aussi entre eux des liens étroits et une corrélation harmonieuse. Pour vivre et se développer, la plante a besoin du minéral, l'animal a besoin de la plante et du minéral, les animaux supérieurs ont besoin à la fois des animaux inférieurs, des végétaux et des minéraux. L'un de ces

(1) Agassiz, *De l'Espèce et de la Classification*, p. 173.

règnes produit ce que l'autre consomme, et cet autre finit toujours par restituer au premier ce qu'il lui avait emprunté. « Par exemple, nous dit Agassiz, les plantes s'approprient le carbone et exhalent l'oxygène ; les animaux absorbent l'oxygène, et dégagent l'acide carbonique ; le règne animal donne au végétal une partie des engrais dont il a besoin, et le règne végétal fournit en grande partie la nourriture aux animaux. Des faits si généraux, ajoute le même savant, prouvent plus directement qu'une masse de faits particuliers et sans liaison, un ordre de choses parfaitement réglé, dont toutes les dispositions ont été prévues et combinées à l'avance, les conditions d'existence savamment équilibrées et préparées de longue main » (1).

*
* *

Arrêtons-nous dans cette énumération de faits qui pourrait être infinie. Aussi bien nous n'avions pas la prétention de les énumérer tous, mais de donner seulement quelques exemples capables de fixer les esprits dans la discussion théorique qui va suivre. Résumé des faits.

Non seulement nous avons trouvé l'ordre dans les détails, mais encore dans l'ensemble des êtres qu'étudient l'astronomie, la physique, la minéralogie, la botanique ou la zoologie et toutes les sciences de la nature. Aucune perfection ne s'isole dans le cosmos, toutes convergent vers une œuvre d'ensemble, qui fait de notre univers une magnifique et grandiose épopée, pleine d'âme et de vie ; d'où ce nom si expressif d'*Univers* donné à l'ensemble des choses qui convergent vers un seul point,— *Universum quasi versus unum*, — ou ce nom grec de *cosmos*, c'est-à-dire système d'harmonie et de beauté, que la science lui a donné

(1) Agassiz, *Ibid.*, p. 192.

à juste titre, car plus la science progresse plus elle y découvre d'ordre et de beauté. Mais si cet ordre admirable est mieux connu de nos jours, il n'est pourtant pas une découverte moderne : Moïse le célébrait dans sa Genèse, David le chantait dans ses psaumes : *Cœli enarrant gloriam Dei*, et il invitait déjà toutes les créatures du ciel et de la terre à s'unir à ce concert de louanges.

Les savants et les philosophes de tous les siècles l'ont aussi reconnu, et le bon sens populaire leur faisant écho, ils ont conclu, et nous concluons avec eux, de l'ordre à l'existence d'une Intelligence ordonnatrice, de l'ordre merveilleux à sa sagesse souveraine, de l'ordre unique à l'unité de cet Être suprême que nous appelons avec Newton le grand Géomètre, le grand Architecte de l'Univers, c'est-à-dire Dieu.

*
* *

II Discussion des hypothèses.

II. — Cette explication de l'ordre par un Ordonnateur, et des moyens adaptés à une fin, par une Intelligence qui prévoit et tend vers un but, est assurément l'explication la plus naturelle et la plus vraisemblable. Mais est-elle la seule possible ? Si nous nous contentions de dire : il y a un ordre dans la nature *qui semble* intentionnel ; il y a dans les faits allégués un ensemble de moyens *qui semblent* merveilleusement combinés par une souveraine intelligence pour atteindre certaines fins, aucun de nos adversaires, sans excepter les positivistes, ne chercherait à nous contredire. Eux aussi admettent l'ordre et la finalité au moins *apparente* dans la nature, car c'est un fait indéniable qui n'est plus contesté aujourd'hui, dans ce siècle de déterminisme, où tout le progrès de la science, toute la valeur de ses méthodes reposent sur la croyance à l'ordre et à la stabilité des lois.

« Ne croyez pas que je sois assez téméraire, disait Molleschott, pour dénier à la nature un dessein, un but ; ceux dont je partage les idées ne repoussent nullement le but qu'ils découvrent, qu'ils voient partout avec Aristote dans la nature. » — Et Taine à son tour écrivait : « La nature est un artiste : la matière par un effort inné, organise ses éléments dispersés. »

Mais pour nos matérialistes contemporains « l'ordre du monde n'a pas été préconçu, *il résulte* ; l'intelligence n'est pas au point de départ pour diriger le mouvement, elle est au terme marquant l'étape la plus élevée de cette résultante. » Ce n'est plus l'ordre que l'on nie, c'est la nécessité d'un ordonnateur.

Au premier abord cette conception nouvelle a tout l'air de mettre les choses à rebours,et de faire, comme on dit, passer le char avant les bœufs. Cependant ne nous décourageons pas, et cherchons à la comprendre, si elle est vraiment intelligible.

Les quatre nouvelles hypothèses.

Si l'ordre est une résultante, nous demandons à nos adversaires d'*où il résulte* ? Et nous obtenons d'eux des réponses très variées et même diamétralement opposées : ce qui nous fait pressentir combien notre simple question est embarrassante.

Les uns répondent : l'ordre vient du *hasard* ;

Les autres pensent qu'il vient de la *nécessité* des choses ;

D'autres enfin font appel à *l'évolution* des choses, c'est-à-dire à un principe mal défini, qui, sous le couvert de la science, n'est au fond qu'une réédition ou une synthèse équivoque des deux premiers systèmes. Aussi les évolutionnistes sont loin de s'entendre sur le sens qu'il faut donner à ce mot d'évolution. Les Darwinistes le prennent dans un sens purement *passif* : c'est l'influence mutuelle des parties et surtout des milieux qui produit mécaniquement l'adaptation

de ces parties et l'ordre de l'ensemble. Les partisans d'Hegel, de Schopenhauer et des *naturalistes* supposent au contraire dans la nature un principe *actif* d'évolution, qui se développe par une finalité aveugle et inconsciente.

D'où quatre systèmes que nous allons passer en revue. Nous verrons qu'ils font tous sortir le plus du moins, et supposent des effets sans cause ou du moins sans causes proportionnées avec leurs effets. C'est là leur seul trait de ressemblance et leur vice commun.

*
* *

1° Le hasard.

Nous ne nous attarderons pas à combattre les partisans de la première explication. Dire que c'est le hasard qui a produit l'ordre, c'est supposer qu'il y a des effets sans aucune cause: car le hasard n'est qu'un mot bien loin d'être une cause. Les anciens ont pu adorer le hasard sous la forme de je ne sais quelle divinité aveugle et tyrannique, qui tiendrait les fils de nos destinées ; mais toutes ces figures poétiques n'ont plus cours aujourd'hui parmi les hommes de philosophie et de science. Déjà Aristote protestait avec énergie contre la théorie du hasard. Vingt fois il nous répète que *la nature ne fait rien en vain*, et qu'il n'y a pas de hasard dans la nature. Il n'y a pas d'effet sans cause ; et la rencontre de deux causes indépendantes, que l'on appelle parfois rencontre de hasard, n'est elle-même qu'un effet qui doit avoir sa raison, ou dans une troisième cause, ou dans la direction des deux premières. Si une pierre en tombant me frappe par hasard, la chute de la pierre a sa cause dans la pesanteur, et la rencontre dans la direction du mouvement qui me visait. Cette direction n'est pas davantage l'effet du hasard, et si nous connaissions parfaitement le mécanisme de la nature nous pourrions en déterminer rigoureusement les raisons.

Malheureusement notre science est bien courte, et la raison de la plupart de ces coïncidences, surtout lorsqu'elles sont rares, nous échappe ; alors nous employons le mot de hasard pour déguiser notre ignorance. Ainsi s'il fait chaud en été, nous ne nous en étonnons point, car c'est la loi ; mais, s'il y a des journées chaudes en hiver, nous disons que c'est par hasard. Comme on le voit, ce mot n'exprime que l'impuissance de notre esprit à embrasser dans son immensité tout l'enchaînement des causes et des effets. Il n'est pas une explication, mais au contraire l'absence de toute explication.

*
* *

Si l'ordre merveilleux du monde n'est pas l'effet du hasard, serait-il du moins l'effet d'une nécessité ? 2o La nécessité

Mais quelle nécessité voyez-vous que le soleil tourne de l'Orient à l'Occident, plutôt que de l'Occident à l'Orient ; qu'il ait telle masse, telle vitesse, telle chaleur plutôt que telle autre ? Quelle nécessité qu'il y ait sur la terre un si grand nombre d'espèces et de variétés minérales, végétales, animales ? Il ne nous paraît même pas nécessaire qu'il y ait ni des plantes, ni des animaux ; la nature a bien pu s'en passer pendant longtemps, et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne s'en passe pas encore aujourd'hui. Nous pourrions ainsi parcourir toutes les lois de la nature, et montrer que bien différentes en cela des premiers principes qu'on ne peut pas supposer non existants, elles peuvent être conçues sans aucune contradiction autrement qu'elles ne sont, et partant qu'elles n'ont aucun caractère de nécessité absolue.

Supposé même l'existence établie de ces lois, leur fixité n'est pas tellement rigoureuse que, dans le croisement et l'interférence des causes, chacune ne puisse

être suspendue ou céder devant une loi supérieure. Que si l'on passe de l'ordre physico-chimique à l'ordre vivant, ces exceptions se multiplient à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres et que l'on se rapproche de ce point culminant qu'on appelle la liberté humaine ; si bien que ces lois physiologiques dites loi d'*économie*, loi de *division du travail*, loi de *connexion*, loi de *corrélation*, etc., au témoignage des plus savants naturalistes (1) sont bien plutôt des *tendances* plus ou moins susceptibles de déviation, que des lois fixes et nécessitantes.

Nous ne reviendrons pas sur ces explications que nous avons déjà développées en parlant de la contingence du monde et de ses lois. Il nous suffisait de les rappeler, pour montrer que l'explication de l'ordre de la nature par la nécessité, n'en est pas une : autant vaudrait-il dire que les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi, et interdire à la raison humaine de chercher la raison d'un ordre de choses qui n'est assurément pas le seul possible, et qui partant ne porte pas en lui-même sa raison d'être.

Calcul des probabilités. Les partisans de la nécessité ne se tiennent pas pour battus. Si l'ordre de la nature ne porte pas en lui-même les caractères d'une nécessité intrinsèque, il pourrait être nécessaire extrinsèquement : ce qui suffirait à nous l'expliquer. Voici l'ingénieux argument qu'ils nous proposent. La combinaison actuelle du monde est possible, puisqu'elle existe, mais il suffit qu'une combinaison soit possible pour qu'elle se produise nécessairement tôt ou tard. En effet la série des temps est infinie ; partant, le nombre des combinaisons successives passées, présentes ou futures est infini, et renferme nécessairement la combinaison

(1) Milne-Edwards, *Introduction à la zoologie*, préf.

actuelle. Cette combinaison devrait donc sortir fatalement un moment ou l'autre ; or ce moment est arrivé, et s'il se prolonge si longtemps, c'est parce que les combinaisons harmonieuses et viables ont plus de chance de durée que celles qui ne le sont pas.

Le sophisme n'est assurément pas nouveau. Les épicuriens l'ont connu et s'en servaient déjà. Cicéron leur a fait l'honneur d'une réplique magistrale. Voltaire lui-même dans un intervalle de bon sens humoristique ne le trouvait digne que du ridicule. « Prenez un sac plein de poussière, écrivait-il, versez-le dans un tonneau, remuez bien et assez longtemps : vous verrez qu'il en sortira des plantes, des animaux et des tableaux ! »

Voltaire était, ce nous semble, bien généreux en accordant aux athées la préexistence des *atomes* de poussière, du *tonneau*, de la *main* aveugle qui les agite sans cesse (1) et enfin de la *série infinie* des combinaisons successives qui en résultent : quatre éléments primitifs dont jamais aucun athée ne pourra trouver la raison suffisante.

Le dernier élément, la série infinie, est particulièrement contradictoire. Le temps réel et concret, pas plus que l'espace, ne sauraient être ni indéfinis ni infinis. L'indéfini, qui est le caractère de l'idéal, répugne à toute réalité mesurable ou nombrable. D'autre part, le nombre peut être toujours conçu plus grand ou plus petit ; l'infini ne le peut jamais. En sorte que *nombre-infini*, nous l'avons déjà dit, est une conception aussi inintelligible que *cercle-carré*.

(1) Un mouvement parallèle dans le vide ne suffirait pas, car tous les corps y tombent avec la même vitesse, quelle que soit leur densité, comme on le démontre en physique. Pour qu'ils se rencontrent et se mélangent il faut encore supposer le fameux *clinamem* d'Epicure. — Encore un autre effet sans cause !

Accorderait-on la notion de temps infini, il faudrait en outre supposer, pour que les essais de nouvelles combinaisons soient pareillement infinis, qu'ils se succèdent à chaque instant, sans trêve ni repos. Or les faits les plus évidents démentent cette hypothèse. Le jeu de notre système solaire est le même depuis des centaines de millions d'années ; la vie continue à propager les mêmes espèces depuis une époque impossible à préciser mais certainement prodigieuse. Ainsi voilà les essais arrêtés depuis un temps incalculable, et pour longtemps encore, car si notre monde actuel s'use et marche vers sa fin, c'est avec une lenteur qui défie tous les calculs. La série des combinaisons, ne marchant pas aussi vite que la série des temps, ne saurait donc être infinie.

Mais passons là-dessus, et soyons à notre tour aussi généreux que Voltaire. La combinaison actuelle sortira-t-elle *nécessairement* comme on le soutient ? Il nous semble que non. En effet : 1° à chaque coup de dés, une combinaison donnée a d'autant moins de chances de sortir qu'elle est plus compliquée. Que si elle était infiniment compliquée, il y aurait à parier *l'infini contre un*, qu'elle ne sortira pas. Or l'infini contre un, c'est l'impossible. Calculez maintenant, si vous pouvez, le nombre prodigieux des combinaisons possibles de vos atomes d'après les exemples suivants. Huit lettres de l'alphabet rangées *dans un seul sens* (le sens oblique de l'écriture graphique par exemple) peuvent déjà se combiner de 40.320 manières différentes ; et rangées dans tous les sens possibles le total est absolument incalculable ; 12 personnes autour d'une table de 12 couverts peuvent se ranger de 479.002.600 manières différentes ; entre deux joueurs de dominos, qui prendraient 7 dominos chacun, on a calculé plus de 137 milliards de parties possibles dif-

Premier principe.

férentes (1). L'imagination recule effrayée devant ce résultat : que serait-ce si elle essayait de calculer le nombre des atomes contenus dans le seul globe terrestre (environ 30 millions par millimètre cube) et le nombre de leurs combinaisons possibles? Tous les édifices contenus dans les cinq parties du monde ne suffiraient pas pour contenir les manuscrits nécessaires aux calculateurs. Et si nous ajoutons que notre globe n'est qu'un point infiniment petit dans l'immensité des cieux, nous pouvons conclure que le nombre total des combinaisons des atomes de l'univers peut être pratiquement considéré comme infini. Il y a donc, à ce premier point de vue, l'infini à parier contre un que la combinaison actuelle de l'univers ne sortira pas au premier coup de dés.

2° Reste à savoir si, en multipliant indéfiniment les coups de dés, elle sortirait nécessairement. Ici nous devons nous guider par un autre principe fondamental dans le calcul de probabilités. Si chaque combinaison ne pouvait sortir qu'une fois, toutes sortiraient fatalement. Mais il n'en est point ainsi. Les combinaisons les plus simples sortiront plus souvent, parce qu'elles sont plus faciles à réaliser, tandis que les combinaisons très compliquées sortiront d'autant moins souvent qu'elles sont compliquées davantage. En sorte qu'une combinaison extrêmement compliquée, bien loin de sortir nécessairement, ne sortira pas du tout. Voilà pourquoi, comme le remarquait Cicéron, jamais la rencontre des atomes n'a suffi à produire une ville, une maison, ni un simple portique, encore moins un poème comme l'*Iliade*. C'est moralement impossible. Que si la combinaison est infiniment complexe, comme celle de l'univers entier

Deuxième principe.

(1) Voy. *Algèbre*, par Catalan.

dont les éléments sont sans nombre et groupés avec un art infini, l'impossibilité devient ici complète ; c'est l'infini à parier contre un : ce serait de la folie que de parier pour.

Conclusion. En accordant même à nos adversaires une ou plusieurs probabilités de la voir sortir tôt ou tard, il leur resterait à rendre raison de cet événement. Puisqu'il n'est plus nécessaire, mais seulement possible, il doit avoir une cause qui le produise et, nous l'avons vu, le hasard n'étant pas une cause suffisante, l'apparition de notre univers resterait inexpliquée, comme un effet sans cause.

Allons plus loin encore et admettons, pour un instant, que le concours d'un nombre infini d'heureuses chances ait réussi à grouper les atomes de poussière suivant le plan d'un animal ou d'un homme. Aurons-nous pour cela obtenu un animal vivant et sentant, un homme doué de conscience et d'intelligence ? Pour confondre le principe vital, l'âme sentante, l'âme raisonnable, avec une résultante de grains de poussière, il faudrait être bien dépourvu d'esprit philosophique. Aussi nous n'insisterons plus. Il est par trop évident que l'hypothèse épicurienne qui fait sortir fatalement l'ordre de ce monde du tonneau de poussière, à la seule condition que la série du temps soit infinie, n'est qu'un sophisme grossier, qui divinise le temps et le hasard, alors qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre des causes efficientes, ni capables de rien produire, et surtout de produire cette œuvre d'art infiniment supérieure à toutes les conceptions humaines que nous admirons dans la nature.

*
* *

3° L'évolution *passive*. Cette explication de l'ordre des choses par leur nécessité, alors surtout qu'elles paraissent à notre es-

prit contingentes et nullement nécessaires, a toujours paru une explication purement verbale, incapable de satisfaire l'esprit à la recherche des causes vraiment explicatives. Aussi les savants ont-ils été les premiers à chercher, dans la nature même, le secret de son mécanisme, la cause interne qui y produit l'ordre et nous l'explique.

Le darwinisme a été de nos jours l'expression la plus complète et la plus retentissante de ces tendances scientifiques. L'idée-mère du système consiste à expliquer l'ordre qui règne sur la terre, principalement dans le règne végétal ou animal, par le conflit avec les milieux, ou l'influence mutuelle que les parties du cosmos ont exercée les unes sur les autres.

Darwin constate, par exemple, les modifications remarquables que les milieux ambiants produisent sur les vivants. Le régime alimentaire, le climat, la température, la lumière, peuvent changer les tempéraments et jusqu'à un certain point la configuration des organes, les climats chauds ou froids modifient notablement le pelage des animaux ; nos légumes d'Europe se modifient sous les tropiques ; les métamorphoses des insectes et des plantes exigent parfois, pour s'accomplir, des milieux différents ; ainsi le ténia ou ver solitaire, les distomaires et autres parasites ont besoin d'émigrer dans le corps de divers animaux ; les feuilles des renoncules aquatiques, des myriophylles, etc., doivent émerger hors de l'eau et vivre dans l'air pour changer complètement de forme ; etc., etc. Exposé.

De là à conclure que les milieux ambiants suffisent pour donner progressivement à chaque être vivant son organisation et sa forme, pour faire sortir d'espèces infimes des êtres de plus en plus parfaits, et par conséquent, pour produire l'ordre et la variété

dans le règne organique, il n'y a qu'un pas...., immense peut-être aux yeux du lecteur, mais facile à franchir pour une imagination avide de grandioses synthèses, et qui ne recule pas devant les généralisations trop hâtives.

Sur cette première hypothèse, Darwin en a greffé plusieurs autres, mais secondaires, au point de vue qui nous occupe. Ainsi à cette adaptation aux milieux que j'appellerai la lutte avec les milieux, il ajoute la lutte pour l'existence avec les autres vivants, lutte qui élimine les plus faibles et dirige dans un sens l'évolution ; enfin la loi de l'hérédité qui vient consacrer et transmettre à d'autres générations l'accumulation graduelle des caractères acquis par les ancêtres dans cette double lutte. Mais c'est bien cette lutte ou cette influence mutuelle des parties qui ordonne le tout, d'après la théorie darwinienne.

Critique. Nous convenons volontiers que cette loi d'adaptation des êtres créés aux milieux ambiants et aux influences des êtres voisins, joue un très grand rôle, surtout dans le monde organique, à cause de la plasticité essentielle de l'être vivant ; nous la retrouvons même dans le monde inorganique, sous une autre forme. Ainsi le lit d'un fleuve lui est parfaitement approprié ; et cependant il n'a pas été creusé à l'avance en vue des eaux qui devaient y passer, comme une voie ferrée est tracée à l'avance en vue des trains qui doivent y circuler. Ce genre d'adaptation n'exige aucune finalité, et s'explique sans peine par l'action progressive des eaux sur le continent et les résistances de celui-ci.

Toute la difficulté consiste à montrer que cette explication est universelle, qu'elle rend compte de tous les cas, de manière à rendre inutile l'explication finaliste.

C'est ici que nous attendons la théorie darwinienne, et pour juger de son insuffisance il suffit de la mettre en présence des principaux faits que nous avons allégués dans la première partie de ce chapitre.

« Voyez par exemple ce qui se passe dans l'œuf d'un oiseau, pendant la période d'incubation. C'est une machine vivante qui se construit dans une enveloppe étroite, séparée du monde extérieur par des voiles impénétrables, et cependant combien d'adaptations s'y réalisent avec des milieux *futurs* qui n'ont encore aucune influence ! — Au dehors, brille la lumière ; au dedans, malgré les ténèbres, s'élaborent ces instruments d'optique qu'on appelle les yeux ; — au dehors, les bruits, les sons ; au dedans, dans le silence, se forment ces instruments d'acoustique qu'on nomme les oreilles ; — au dehors, il y a des végétaux, des animaux qui pourront servir de nourriture ; au dedans se fabriquent des tubes, des cornues, des appareils compliqués qui serviront à la digestion, à l'assimilation ; — au dehors, des milieux très divers, la terre, l'eau, l'air ; au dedans se construisent déjà les organes de locomotion terrestre, aquatique, aérienne. Les deux termes de ces rapports sont distincts, ils sont éloignés, séparés par l'espace et le temps ; ils ne se rencontreront que plus tard ; et cependant l'harmonie préétablie est complète ; elle est si parfaite qu'il n'y manque rien, et que rien n'y est superflu » (1).

L'évolution de l'œuf.

D'ailleurs suffirait-il de dire, pour expliquer la construction de l'œil, que c'est la lumière qui a triomphé de la matière et l'a façonnée, ou bien que c'est la matière qui est devenue maîtresse de la lumière ? C'est inintelligible. Autant vaudrait-il attribuer à l'eau la puis-

(1) Saint-Ellier, *L'ordre du monde*, p. 190.

sance de produire les nageoires des poissons, et à l'air de produire les ailes des oiseaux.

Que si la lumière pouvait organiser la matière vivante en la touchant, on se demande pourquoi le nombre de nos yeux serait restreint à deux, au lieu de se multiplier sur tous les points du corps qu'elle touche.

On le voit clairement, l'hypothèse darwinienne devient ici insuffisante et puérile, dès qu'on veut lui donner une portée générale et universelle qui ne lui convient pas. Les milieux peuvent modifier dans une certaine mesure l'organe, mais ils ne le créent point.

La formation des organes.

L'organisme vivant serait-il du moins créé par l'action réciproque des cellules qui le composent? La science matérialiste affecte en effet de ne considérer l'être vivant que comme une colonie de petits individus indépendants, qui mettent en commun leurs activités de manière à produire, comme résultante, divers organismes de plus en plus complexes. Ces premiers éléments constitutifs sont les cellules : cellules nerveuses, motrices, glandulaires, épithéliales, etc., dont il suffit de connaître les propriétés fondamentales et les actions réciproques pour expliquer l'organe. Nous avons montré longuement dans une Etude sur la *Vie*, combien cette théorie à la mode de l'*individu collectif* était incomplète et superficielle. Nous ne démontrerons ici que son impuissance à expliquer l'ordre admirable que nous avons constaté dans l'organisme vivant.

Que le tissu cellulaire *une fois formé* ait des propriétés physiques, chimiques et physiologiques qui produisent fatalement certains effets ; nous l'accordons volontiers. Que la cellule nerveuse, motrice.. *une fois formée* ait des propriétés constitutives des tissus qu'elle formera : c'est encore exact. Mais il

s'agit de savoir pourquoi les atomes d'oxygène, d'hydrogène, d'azote... se sont groupés ici en cellule nerveuse, là en cellule motrice... ; pourquoi ces cellules nerveuses une fois constituées se sont groupées sous forme de cerveau chez les vertébrés, de chaîne ganglionnaire chez les annelés, de système diffus chez les mollusques ; et pourquoi dans chacun de ces embranchements, ils affectent encore diverses formes suivant les espèces.

Il est clair que les éléments primitifs étaient indifférents à ces combinaisons, puisque le même atome de carbone peut successivement passer dans le corps de plusieurs plantes et de divers animaux ; et que la même cellule, — par la greffe animale, par la transfusion du sang, l'inoculation ou d'autres procédés, — peut voir changer ses destinées.

D'ailleurs, comment ces milliards d'atomes, d'ouvriers aveugles, sans direction, sans but, s'entendraient-ils si bien pour arriver toujours, sans aucune méprise, à construire les mêmes organes, suivant l'espèce et suivant la race des ancêtres ? Donc, encore une fois, l'action mutuelle des parties ne suffit pas à constituer un individu vivant. Il faut un principe qui les dirige, les unifie, et tende à un but, soit par sa propre intelligence, soit en vertu de l'impulsion originelle d'une Intelligence supérieure.

L'explication de l'instinct.

La théorie darwinienne n'est pas plus heureuse dans l'explication des instincts. D'après elle, ils se seraient développés lentement, à travers des millions et des millions de siècles, dans la lutte incessante pour la vie, sous l'influence des milieux,qui auraient éveillé des besoins et développé des habitudes, transmises et fixées désormais par l'hérédité.

Qu'il y ait chez les animaux des habitudes acquises et devenues héréditaires, nous sommes loin de

le nier, et ici, comme plus haut, nous ne blâmons que l'abus du principe qui le transforme en explication totale, en panacée universelle.

Les instincts nécessaires à la conservation de la vie ou de l'espèce ont dû naître avec elle ; sinon, l'animal aurait péri avant de les avoir acquis, et n'aurait pu se survivre dans sa postérité. Qu'on se rappelle les exemples que nous avons donnés des instincts les plus remarquables, celui par exemple qui porte une foule d'insectes, qui meurent avant d'avoir vu leurs petits, à placer leurs œufs dans le milieu nécessaire à leur éclosion, et même à les pourvoir de provisions alimentaires appropriées aux besoins des larves, et obtenues par des procédés si ingénieux qu'ils confondent la raison humaine, et l'on sera convaincu que de tels instincts ne peuvent être le fruit de l'expérience de plusieurs siècles, car l'espèce eût disparu avant qu'elle fût acquise. Ils sont donc l'effet d'une harmonie *préétablie*, et non d'une harmonie *résultante*.

Conclusion.

Inutile de passer en revue tous les autres faits de finalité que nous avons longuement énumérés. Les instincts, l'évolution de l'œuf, la formation des organes, c'est-à-dire les faits capitaux de la biologie, sont autant d'obstacles invincibles à la théorie darwinienne. Non pas que les causes naturelles signalées par Darwin, soient inutiles et inefficaces, mais parce qu'elles sont par elles-mêmes aveugles et que leur concordance fortuite n'est qu'une réédition de la théorie du hasard. Plus l'effet supposé par les évolutionnistes est grandiose et universel, puisqu'il élève l'être par des progressions savantes de son état le plus humble jusqu'à sa perfection typique la plus haute, plus le hasard est une cause disproportionnée à de si merveilleux résultats. Oui, sous quelque nom pom-

peux qu'ils le déguisent; qu'ils l'appellent loi de l'adaptation aux milieux, loi de la corrélation des organes, loi de la lutte pour la vie ou de la sélection naturelle, loi de l'accumulation des caractères, loi de l'hérédité, — le concert aveugle et inintelligent de toutes ces lois, n'est au fond que la personnification du hasard dirigeant des forces aveugles et incapables de produire de si merveilleux effets, surtout de les produire avec cette constance et cette harmonie qui nous étonnent et nous ravissent à mesure que nous étudions davantage la nature.

Darwin a-t-il eu conscience de ce vice radical de son système ? On serait tenté de le croire, tant il cherche à le dissimuler. Sans cesse il personnifie ces forces aveugles et leur prête l'intelligence et l'habileté qu'il leur a refusées par définition. Il nous dit, par exemple, que la sélection naturelle *surveille* tout avec *attention*, avec *soin*, avec une *sagacité infaillible* ; à l'entendre on croirait vraiment qu'elle est prévoyante, calculatrice, habile à éviter les impasses, et à pousser les êtres dans la voie du progrès. Mais alors il faut le dire franchement, reconnaître la nécessité d'une Intelligence directrice de cette ascension magnifique vers le parfait.

Aveu de Wallace.

Quelques-uns des fondateurs du darwinisme ont eu ce courage et cette logique. Wallace finit par reconnaître l'insuffisance de la sélection ou de l'adaptation naturelle, et la nécessité d'une « intervention supérieure » dont il ne précise pas bien la nature (1). Mais il fut aussitôt traité de renégat et de transfuge par toute l'école, qui n'avait inventé l'hypothèse évo-

(1) « Une intelligence supérieure a guidé la marche de l'espèce humaine dans une direction définie et vers un but spécial. » « Quelque puissance distincte de la sélection naturelle a guidé le développement des animaux inférieurs à travers tant de formes variées. » Russel Wallace, *La sélection naturelle*, p. 270, 360, 366.

lutionniste que dans l'espoir chimérique de se passer d'une cause intelligente. Étrange aveuglement ! Les darwinistes devraient être les premiers à admettre la direction de cette cause intelligente, car plus on suppose de merveilles dans l'ordre de la nature — et l'évolution universelle ou restreinte en serait une prodigieuse — plus la nécessité d'un ordonnateur s'impose à notre esprit.

*
* *

4 La finalité aveugle et inconsciente.

Ici se place tout naturellement la quatrième hypothèse. Nos adversaires finissent par reconnaître la nécessité d'une cause directrice et ordonnatrice, d'une cause supérieure et unique, mais ils croient pouvoir se contenter de lui attribuer une finalité aveugle et inconsciente.

Nous nous trouvons en présence de Hegel, Schopenhauer, Schelling, Straus et autres panthéistes qui reconnaissent la direction d'une finalité, mais la considèrent comme instinctive et immanente à la nature. Nous discuterons plus tard la question de l'immanence, et nous verrons dans quel sens et à quel degré elle pourrait être admise. Il ne s'agit ici que de l'option entre la finalité *intentionnelle* et la finalité *aveugle*.

L'instinct.

Suivant ces philosophes, l'instinct des animaux nous présente le cas d'une finalité aveugle et inconsciente, et partant, nous en montre la possibilité. Il est manifeste que ces êtres travaillent à un but avec la plus grande sûreté et précision, sans connaître ce but, sans en avoir la moindre représentation. Il n'y a donc aucune contradiction, ajoutent-ils, que certaines forces plastiques, instinctives, créent, par une impulsion aveugle, des œuvres qui se révèlent ensuite à notre intelligence comme conformes à un but. Alors nous

sommes tentés de comparer ces œuvres à celles de l'industrie ou de l'art, et portés à raisonner ainsi : une horloge suppose un horloger, un mécanisme suppose un mécanicien, d'autant plus habile que son œuvre est plus parfaite. Mais cette comparaison serait sophistique, car suivant la belle parole d'Aristote lui-même, l'œuvre d'art diffère précisément de l'œuvre de la nature, en ce que celle-là a son principe au dehors, et celle-ci le porte au dedans d'elle-même : *Ars quidem principium in alio : natura vero principium in ipso* (1).

Et ce n'est pas seulement dans l'instinct des animaux que nos adversaires cherchent des exemples de buts atteints sans intelligence ni conscience, c'est jusque dans l'homme lui-même et dans ses opérations les plus sublimes, celles du génie. Le génie.

« Dans l'activité artistique du genre humain, nous dit Fortlage, il se manifeste des buts qui sont atteints par un sentiment agissant à l'aveugle, et non pas par un calcul de l'esprit. Combien de fois la critique a-t-elle pu découvrir à un homme de génie des buts atteints après coup, auxquels il ne songeait même pas ? Un calcul quelconque de l'entendement eût-il pu présenter à l'esprit de Mozart pour la peinture de certaines émotions de l'âme, des moyens aussi bien appropriés que ceux que trouvait son génie sous l'influence de l'inspiration ? » (2)

Examinons d'abord le premier exemple, celui de l'instinct. Autant son existence est manifeste, autant sa nature est obscure. Nous comprenons aisément comment un mécanisme, celui d'une montre par exemple, peut atteindre sa fin et marquer l'heure exactement. Nous comprenons aussi comment l'intelli- Critique.

(1) Ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Aristote, *Méta.*, lib. X, c. 3, § 2. — Cf. *Phys.*, lib. II, c. 1, § 1, et c. 7, § 6.
(2) Cité par Janet, *Les causes finales*, p. 491.

gence peut concevoir un but et l'atteindre par le choix de moyens appropriés. Mais ce mode d'opération intermédiaire entre le mécanisme et l'intelligence, est assurément le plus obscur. Aussi lorsqu'on nous engage à assimiler l'action de la cause ordonnatrice à celle de l'instinct, plutôt qu'à celle de l'intelligence, et à renoncer à ce qu'ils appellent avec dédain, notre *anthropomorphisme*, nous ne voyons aucun avantage à le remplacer par leur *zoomorphisme* ; ce serait expliquer *obscurum per obscurius*, comme disent les scolastiques.

Il y a plus, et nous soutenons que l'instinct est un fait dérivé, secondaire, bien loin de pouvoir être considéré comme le fait primitif et l'explication dernière.

Comment une cause peut-elle atteindre un but par une coordination complexe de moyens appropriés, sans avoir connu le but, ni choisi les moyens ? — Voilà le nœud de la question. Bien loin d'être une explication, c'est ce fait qui a besoin d'être expliqué, car s'il n'était lui-même que le résultat d'une impulsion originelle, ou d'une sorte de mécanisme psychique plus merveilleux que les autres, il faudrait encore recourir à un Premier Moteur, à un constructeur de ce mécanisme, et nous reviendrions ainsi à la finalité intelligente.

Explication de l'instinct.

Il est aisé de comprendre comment un être intelligent peut inculquer à d'autres êtres des impulsions, des habitudes, qui les disposent à leur insu à agir vers un but déterminé. C'est ce qui arrive dans le dressage des animaux et l'éducation des enfants. Par des caresses, par des menaces, par mille industries, les dresseurs apprennent aux animaux à exécuter, sans les comprendre, des tours d'adresse ; les parents inculquent à leurs enfants des inclinations ou des antipathies, qui les dirigeront à leur insu vers un but ignoré

d'eux, tel que la vertu, le travail, le bonheur. Ces habitudes acquises par l'éducation, deviennent comme on l'a dit une seconde nature, et suivant qu'elles ont pénétré plus ou moins profondément dans l'âme des enfants, ceux-ci, sans qu'ils s'en doutent, deviennent bons ou vicieux, polis ou malhonnêtes, économes ou dissipateurs, laborieux ou oisifs, en un mot ils ont reçu le principe d'une foule de jugements inconscients et d'actions spontanées, qui décideront souvent de leur vocation et de la direction de leur vie.

S'il en est ainsi, on comprend sans peine que le Créateur ait pu, dès l'origine, infuser dans les âmes et les organismes des plantes et des animaux, certaines tendances qui devaient les entraîner fatalement au but fixé par sa sagesse, et les armer ainsi de toute pièce, en naissant, pour la conservation de leur vie et celle de l'espèce.

Le mécanisme de ces tendances innées, relativement simple dans la plante, se complique chez l'animal, où nous voyons qu'une même *sensation* éveille toujours un même *besoin*, lequel à son tour provoque les *mouvements* appropriés au besoin ; et c'est l'association préétablie de ce triple rouage, qui déjà nous a expliqué l'instinct (1).

La finalité aveugle et inconsciente de l'instinct se trouve ainsi éclairée à nos yeux, par la finalité consciente d'une intelligence ordonnatrice. Elle cesse d'être inintelligible et contradictoire ; elle ne consiste plus à viser un but sans le voir, à choisir les moyens sans les connaître, à combiner sans penser ; elle n'est plus un désir sans objet, ni une intelligence sans lumière ; mais elle redevient ce tissu de contradictions et d'impossibilités, dès que vous l'isolez de la finalité

(1) Voy. *Le cerveau, l'âme et les facultés*, p. 328.

consciente .« Ce qui implique en effet contradiction, comme l'a très bien dit M. Janet, ce n'est pas le fait d'une force aveugle tendant vers un but, puisque l'expérience nous en montre de telles, mais c'est l'hypothèse d'une telle force existant par elle-même » (1).

La finalité aveugle de l'instinct n'est donc qu'une cause secondaire ou dérivée, et nullement la cause première de l'ordre de l'Univers.

Explication des traits de génie.

Reste à expliquer l'autre fait qu'on nous oppose, celui de la finalité soi-disant aveugle et inconsciente dans les opérations les plus hautes de l'esprit humain, l'inspiration et les traits de génie.

Comparer Mozart, composant son *Don Juan* ou son fameux *Requiem*, à une araignée tissant sa trame aérienne, ou à tout autre animal mû par un instinct aveugle, c'est une fantaisie qui nous paraît dépasser la mesure permise à un philosophe, même allemand. Ce n'est là qu'un jeu d'esprit, ou si l'on veut, un prodigieux effort de l'esprit pour nier l'esprit !

En examinant de plus près le phénomène en question, on découvre tout d'abord que dans les opérations qui précèdent ou accompagnent le moment de l'inspiration proprement dite, il y a une large part à faire à la réflexion, au calcul et à la science. Une idée de génie n'éclôt jamais dans une intelligence qui n'était pas préparée à la faire éclore. Il y avait dans l'esprit de Mozart, composant son *Requiem*, ou dans celui de Newton à la recherche des lois de la gravitation, une série d'efforts antérieurs, voulus et répétés avec pleine conscience, et poursuivis jusque dans l'inconscience.

Le moment de l'inspiration est, il est vrai, quelque chose de bien différent. Ici, plus de réflexion, plus

(1) Janel, *Les causes finales*, p. 500.

d'analyse, plus de calculs ; l'esprit raisonneur se transforme tout à coup en voyant. Il voit le moyen le mieux approprié à la fin qu'il poursuivait, par exemple, l'harmonie la plus expressive du sentiment sublime qui le tourmente ; parfois, il découvre à la fois la fin et le moyen, en sorte que l'intention de la fin se confond ici avec le choix des moyens dans un même acte. Mais, qui oserait confondre avec un instinct aveugle, cet acte sublime de l'intelligence qui remplace la raison discursive par l'intuition du voyant ? N'est-ce pas là au contraire un trait passager de ressemblance avec les natures supérieures des purs esprits et de Dieu lui-même, et par conséquent le cachet du divin, le τὸ θεῖον qu'Aristote attribuait justement au génie ? L'âme inspirée n'est donc nullement aveugle ; elle a conscience d'elle-même, elle voit le but par une intuition profonde, elle en est toute pleine ; et c'est précisément ce sentiment intense, cette vision lumineuse du but qui lui découvre si soudainement les moyens ; en sorte que cet acte que l'on osait rapprocher de la finalité aveugle, est au contraire l'expression la plus haute de la finalité intelligente.

Aussi lorsque nous chercherons à caractériser, autant qu'une langue humaine le permet, l'acte du Dieu créateur et organisateur, nous le comparerons volontiers à l'inspiration du génie, qui voit du même coup d'œil le moyen et le but, et qui, en un sens, est lui aussi créateur.

*
* *

Concluons — il n'est que temps — cette trop longue discussion. L'ordre du monde ne *résulte* ni du hasard, ni de la nécessité des lois ou du sort dans un temps infini, ni de l'évolution toute seule — qu'on l'en- 1re Conclusion. Nécessité d'un ordonnateur.

tende dans le sens passif des darwiniens, ou dans le sens actif d'une activité aveugle et inconsciente. Mais un ordre qui ne peut être une simple résultante doit être préétabli ; en sorte que l'explication de l'ordre par un ordonnateur, qui paraissait si naturelle et si vraisemblable à la seule inspection des faits résumés dans notre première partie, devient maintenant, par l'élimination des explications rivales, la seule possible.

L'intelligence n'est donc plus le dernier terme de l'évolution plus ou moins heureuse des choses, comme on le prétendait ; elle est au commencement de cette évolution, comme son principe et sa seule explication, et nous avons le droit de redire le mot de Montesquieu : « Quelle plus grande absurdité qu'un amas de causes aveugles produisant des êtres intelligents ! » L'étrangeté de cette conception qui fait sortir le plus du moins, et met tout au rebours, aurait dû suffire pour nous convaincre de la nécessité d'une Intelligence suprême, source de toutes les merveilles de bonté et d'harmonie que nous contemplons dans le monde.

2° Conclusion. Le principe de finalité.

Une seconde conclusion, non moins importante, va nous permettre de préciser le sens et la portée du principe de finalité, dont les exagérations ou les fausses interprétations ont si souvent obscurci la force de cette fameuse preuve de l'existence de Dieu par la finalité.

Si l'Intelligence divine a combiné les lois positives qui régissent la nature et mettent l'ordre et l'harmonie dans les phénomènes les plus variés, il faut désormais conclure que tout ce qui arrive a été ou *voulu*, ou au moins *permis* par cette Intelligence ; mais il serait exagéré de dire que tout a été voulu directement et positivement. Il y donc des événements qui ont un but, qui sont intentionnels, et d'autres qui ne sont

qu'accidentels, ou dont il serait inutile de rechercher le but. Quelques exemples éclairciront notre pensée.

Lorsqu'un ingénieur fait sauter un quartier de roche, ce qu'il veut directement c'est l'explosion et la fragmentation du rocher, mais que l'explosion produise cent ou deux cents fragments, que ces fragments soient carrés ou pointus, cela n'importe point au but de l'ingénieur, ce sont des effets indirects et accidentels. De même, les soulèvements des chaînes de montagnes par les volcans souterrains, sont les effets naturels et directs des lois qui régissent la vapeur et le feu ; ces effets naturels, étant prévus et voulus par le Créateur, doivent avoir un but ; mais, que ces montagnes se terminent en crêtes dentelées, en pics arrondis, échancrés, ou plus ou moins aigus, ce sont là des détails, également prévus par la Sagesse divine, mais rien ne nous autorise à les croire directement voulus, ou à supposer qu'ils soient tous intentionnels.

De même, les monstruosités ou les anomalies physiologiques que la science constate, quoique prévues, comme effets indirects de coïncidences diverses, peuvent très bien n'être pas l'objet d'une volonté directe. Ces accidents n'ont de signification qu'autant qu'ils se rattachent à un ensemble de lois ; pris en eux-mêmes, ce sont des effets indirects et non des moyens dirigés vers un but.

Le principe de finalité : *la nature ne fait rien en vain*, ou *toute chose a un but* (1), est donc bien moins un principe rationnel, évident par lui-même, *a priori*, absolu, qu'un simple fait, une tendance générale de la nature, et encore ne s'applique-t-il qu'aux lois

(1) La formule *toute cause tend à un effet*, serait évidente, mais n'exprime pas le principe de finalité, puisque tous les effets ne sont pas intentionnels, ou dirigés vers un but, c'est-à-dire *ce en vue de quoi* (τὸ οὗ ἕνεκα) une cause agit.

et à leurs effets directs, nullement à leurs effets indirects et accidentels.

Abus de la finalité. Cette conclusion, en évitant des exagérations regrettables, aura peut-être l'avantage de dissiper les préjugés de certains savants contre les causes finales. Pourquoi se sont-ils affranchis dans leurs méthodes et leurs théories du principe de finalité ? c'est parce qu'on a voulu le leur imposer comme un principe *a priori* et absolu. On exigeait qu'ils nous disent non seulement les lois, mais encore le but de tous les phénomènes et de tous leurs détails, comme s'il y avait toujours un but caché, et qu'ils fussent tenus de le savoir. On allait même jusqu'à supposer que le même moyen devait toujours tendre à la même fin ou réciproquement, tandis que le même organe peut remplir des fonctions diverses, et que les mêmes fonctions peuvent être remplies par les organes les plus variés, comme la science physiologique l'a démontré (1), mettant ainsi en pleine lumière l'admirable variété des procédés de la nature.

C'était là l'abus des causes finales, un joug intolérable que la science devait bientôt secouer ; mais comme toute réaction dépasse le but légitime, on en est venu de l'exagération du principe à sa négation radicale ; ce qui vaut encore moins.

Revenons au principe des causes finales sagement entendu. Ne soyons pas ingrats. Nous lui devons plusieurs de nos grandes découvertes scientifiques. Ainsi, pour ne citer qu'un ou deux exemples, c'est en se

(1) « La queue nulle chez l'homme et chez les singes anthropomorphes, devient prenante et remplit l'office d'une cinquième main chez es singes d'Amérique, les sarigues, les caméléons, tandis qu'elle sert de base, de soutien, de véritables pieds, aux kangouroos, aux gerboises... Réciproquement le nez et la queue peuvent remplir l'office de main ; celle-ci à son tour devient une aile, une rame, ou une nageoire, etc... » Charles Martin. *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1862.

laissant guider par la finalité des valvules que Harvey a découvert la circulation du sang ; et c'est en se basant sur la destination de divers animaux préhistoriques, constatée à l'aide de quelques fragments de leurs squelettes, que Cuvier a pu reconstituer avec certitude la totalité de leur organisme. Ce principe bien compris n'a donc rien perdu de sa fécondité, et peut encore rendre à la science les plus précieux services (1).

(1) Janet, *Traité des causes finales* ; *objections et difficultés* ; — Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 140 ; — Charles, *Lecture philos.*, t. I, p. 252-259,

III

Les preuves de l'existence de Dieu.

2° PREUVES PSYCHOLOGIQUES ET MORALES.

Nature de ces preuves. Si le nom de Dieu est écrit partout dans la nature matérielle, il doit être gravé en traits non moins visibles dans le cœur et dans l'esprit de l'homme. Nous allons en faire l'expérience.

Au lieu de regarder autour de nous et d'interroger les merveilles et les insuffisances du monde physique, jetons maintenant un regard au dedans de nous-mêmes, sur ce monde si lumineux de la conscience, et demandons aux phénomènes intellectuels et moraux, s'ils sont capables de s'expliquer par eux-mêmes, ou si leur insuffisance radicale n'est pas un nouveau témoignage, non moins éclatant que le premier, en faveur de l'existence de l'Être nécessaire.

L'étude de ce monde intérieur de la pensée et de la volonté va nous fournir en effet cinq arguments nouveaux, qui ne sont pas sans analogie avec ceux que nous a suggérés l'étude du monde physique.

Leur division. Le *mouvement local* nous a prouvé la nécessité d'un Premier Moteur ; le *mouvement spirituel* nous prouvera la nécessité d'un Dieu principe du mouvement intellectuel et moral.

L'*origine des êtres* qui se succèdent sur la terre était inexplicable sans un Être premier, source de tous les êtres participés ; l'*origine de nos idées* nécessaires, éternelles, absolues, sera pareillement inexplicable sans le concours de cette Lumière éternelle qui « illumine tout homme venant en ce monde » et qui nous marque d'un sceau divin.

La *nature contingente* des créatures nous a prouvé

l'existence d'un Être nécessaire: la *nature absolue* de la Vérité immuable, indépendante des esprits mobiles qui la contemplent, prouvera l'existence d'une Intelligence éternelle où elle réside.

La *gradation* de plus en plus parfaite dans l'échelle des êtres, qui s'élèvent vers un idéal parfait, nous avait montré la réalité de cet idéal ; les *aspirations* de l'âme humaine orientée vers l'infini nous montreront la réalité de ce Dieu cause finale de notre existence.

Enfin, de même que l'*ordre de la nature physique* nous avait démontré la nécessité d'un Ordonnateur souverainement sage, ainsi l'*ordre moral* nous démontrera à son tour la nécessité d'un Législateur et d'un Juge suprême.

Tel est le plan de cette nouvelle série de preuves psychologiques et morales, que le *témoignage du genre humain* viendra couronner, comme une contre-épreuve d'une autorité imposante et décisive.

Nous aurons ainsi démontré que le monde moral, non moins que le monde physique, est inexplicable sans l'existence de Dieu, parce que Dieu est le centre d'où tout découle et où tout converge ; et nous aurons le droit de conclure une seconde fois : L'univers tout entier est *concentrique*, aussi bien le monde invisible des esprits que le monde visible des corps : son centre c'est Dieu ; donc Dieu existe.

*
* *

1° *Preuve par le mouvement intellectuel et moral.*

Malgré la ressemblance de cette preuve avec celle que nous avons déjà tirée du mouvement local, elle n'en est pas une simple répétition, comme on serait tenté de le croire, à première vue, et ne fait nullement double emploi. L'idée générale est sans doute la même ; dans les deux cas nous nous appuyons sur

Nature de cette preuve.

l'incapacité de la puissance à passer à l'acte d'elle-même, sans y être provoquée par un Premier Moteur. Mais l'application de ce principe est assez différente. De nouvelles difficultés surgissent ici, car la matière était inerte et indifférente au mouvement local ou au repos, tandis que l'âme intelligente et libre, dont la spontanéité est manifeste, semble tendre naturellement à l'exercice de son activité intellectuelle et morale. D'autre part, nous ne pouvons plus appuyer notre démonstration sur la loi de la conservation de l'énergie, sur la dispersion de la chaleur, sur les deux mouvements centripète et centrifuge dont les sphères célestes sont animées, et dont la contrariété même révèle l'intervention d'un Premier Moteur. Tous ces arguments subsidiaires nous font ici défaut.

A un autre point de vue, le témoignage de notre conscience va jeter de nouvelles lumières sur la nature de ce passage de la puissance à l'acte, et donner à certains côtés de cette nouvelle preuve, un caractère d'expérience intime qui manquera toujours à la preuve cosmologique.

Le mouvement de l'âme a commencé.

Interrogeons donc notre conscience sur les phénomènes de mouvement intellectuel et moral dont elle est le théâtre. Elle nous dira avec certitude que chacun de ses mouvements a un commencement et une fin. Nous passons donc de la puissance à l'acte pour chacun d'eux : ainsi j'étais ignorant, je commence à savoir ; j'étais indifférent, je commence à haïr ou à aimer, etc.

Quant à la série successive de ces mouvements conscients, se prolongerait-elle sans trêve ni repos pendant toute la durée de la veille et de ce demi-sommeil qu'on appelle le rêve, elle paraît interrompue par le sommeil complet. Ici nous perdons connaissance et conscience, à moins de vouloir appeler du

nom de conscience, des états si faibles qu'il serait impossible d'en avoir conscience ; ce qui est aussi inintelligible que la conception de lumière-obscure ou de bruit-silencieux. Quoi qu'il en soit, cette vie, qui semble recommencer chaque matin au réveil, a eu au moins un commencement absolu, car elle n'est certainement pas éternelle. Vos idées et les miennes, tous nos actes psychologiques datent d'hier. Et s'il nous est impossible de préciser l'heure et la minute du réveil de notre conscience, comme nous précisons l'heure et la minute de notre naissance, nous pouvons avec assurance fixer la période où elle a dû commencer. Mais si le mouvement intellectuel de notre âme a commencé, s'il a passé, à un moment donné, de la puissance à l'acte, il nous faut expliquer ce passage, et nous ne l'expliquerons jamais sans l'intervention d'un principe supérieur.

L'âme a dû être mue.

Sans doute l'activité naturelle de notre âme tend par elle-même à l'exercice ; notre intelligence a besoin de vérité, comme notre œil a besoin de lumière, mais ce besoin d'agir n'est pas encore une action, pas plus que le besoin de voir n'est une vision. Ce besoin n'est encore qu'une aptitude de la puissance, qui la dispose à passer à l'acte dès qu'elle y sera provoquée, mais il n'est pas un acte commencé.

L'acte est un complément, une addition, qui enrichit la puissance ; ainsi la science perfectionne l'ignorant, le mouvement d'un boulet de canon ajoute une force redoutable à sa masse inerte. Or, la puissance ne pouvant tirer d'elle-même ce qui s'y ajoute, ce surcroît d'être doit lui venir d'ailleurs, c'est-à-dire d'un moteur qui possède en acte ce qui manque à la puissance, et capable de le lui donner.

L'expérience vient ici confirmer ces données de la raison. De même que je ne vois pas, tant que l'image

n'est pas venue frapper le nerf optique, ou que je ne puis entendre si le son ne vient ébranler mon oreille; ainsi je ne puis vouloir si mon intelligence n'a montré à ma volonté un objet désirable ; je ne puis comprendre l'essence d'un objet, si cet objet n'a été dépouillé de ses caractères individuels et présenté à ma raison par une autre faculté. Un moteur est donc toujours nécessaire pour actionner le mobile ; et jusque dans ces éclairs soudains qui illuminent le génie, ou qui réveillent ma mémoire de l'oubli, nous trouverions une provocation produite par une association d'idées ou de circonstances imprévues.

Remarquons toutefois que pour provoquer les mouvements de notre âme, il suffit d'une *cause excitatrice* sans aucune proportion mesurable avec l'effet produit; tandis que pour le mouvement mécanique, il faut une *cause efficiente* exactement proportionnée à l'effet que l'on désire, puisque, après le choc, le mobile a exactement gagné ce que le moteur a perdu (1). Tandis que l'inertie du mobile matériel a besoin d'être *mue* pour recevoir passivement le mouvement local, l'activité de notre âme au contraire se contente d'être *provoquée* pour réagir conformément à sa nature. Mais dans les deux cas il y a passage de la puissance à l'acte, et nécessité d'un moteur pour opérer ce passage.

Quel est le moteur de l'âme.

Reste à savoir quel est le moteur de l'âme. Ordinairement — l'expérience en témoigne — c'est l'âme qui se meut elle-même, en ce sens qu'une de ses facultés déjà en acte en meut une autre qui n'était qu'en puissance. Ainsi l'intelligence en acte meut la volonté en puissance, et toutes nos facultés se meuvent mutuellement, de manière à constituer ce mer-

(1) Il est donc exagéré de dire que « le moteur doit posséder en lui-même la plénitude des perfections qu'il engendre dans le mobile ». Cela n'est vrai que des effets produits sur la puissance passive.

veilleux phénomène de la *spontanéité* qui distingue les vivants, et que l'on a définie : la faculté de se mouvoir soi-même. Mais la première faculté, le premier acte de notre âme, n'a pu recevoir l'impulsion des autres facultés encore engourdies dans leur puissance originelle ; elle l'a donc reçue du dehors, d'un Premier Moteur, ou bien d'un moteur intermédiaire, mû lui-même par le moteur premier et immuable ; en sorte que nous retrouvons encore Dieu à l'origine de notre activité.

D'ailleurs, notre conscience en témoigne clairement : je ne suis pas le maître de ma propre vie ; je me sens aussi incapable de me donner à moi-même la première pensée, que d'en ajouter une autre à celle qui sera pour moi la dernière. Et cette dépendance absolue du Premier Moteur est un fait capital, dont je ne puis pas ne pas avoir conscience ; un fait plus clair que tous les raisonnements, qui donne à cette preuve par le mouvement spirituel, un caractère de persuasion intime, que ne nous donnera jamais la preuve par les mouvements sidéraux étrangers à la conscience.

*
* *

Cette preuve que nous venons de tirer de l'activité de l'âme prise dans son ensemble, s'applique particulièrement, quoique d'une manière un peu plus subtile, à son activité intellectuelle. Tous les psychologistes s'accordent à reconnaître que l'intelligence meut la volonté, et que réciproquement la volonté meut l'intelligence. Cependant on ne saurait remonter à l'infini, et il faut bien admettre que le premier acte d'intelligence a dû précéder le premier acte de volonté. Supposer le contraire, ce serait supposer que la volonté a pu entrer en exercice aveuglément, sans aucune direction intellectuelle, et qu'elle a mû l'intelligence

Preuve par le mouvement intellectuel

sans savoir où elle la poussait. Or une telle opération aveugle et inintelligente serait contraire à la nature même de notre volonté, qui ne peut vouloir que ce qu'elle connaît : *ignoti nulla cupido.*

C'est donc l'acte intellectuel qui a paru le premier dans notre âme, avant l'acte volontaire (1). Mais comment l'intelligence a-t-elle pu passer de la puissance à l'acte ? Spontanément ? — Nous avons vu que l'hypothèse était contradictoire. Par la seule présence de l'objet dans l'intellect ? — Pas davantage ; car c'est l'intellect agent qui commence par produire son objet en le rendant abstrait ou intelligible. L'action de l'intellect est donc antérieure à celle de l'objet, au moins dans cette opération préliminaire qui est aveugle et instinctive. Du reste, un objet intelligible ne joue que le rôle de cause finale et non celui de cause motrice. Or, pour être mise en acte, l'intelligence, comme toute autre faculté, a besoin à la fois d'une cause finale et d'une cause motrice. La cause finale détermine le sens du mouvement. Pour l'intelligence, c'est l'objet proposé. Quant à la cause motrice, celle qui donne l'impulsion, *au moins pour le premier acte*, elle ne saurait être inférieure à la faculté qu'elle met en mouvement. Mais quelle est donc la cause motrice à la fois supérieure à l'objet et au sujet, à l'intelligible et à l'âme intelligente, si ce n'est Celui que nous avons appelé le Premier Moteur de l'Univers ?

Témoignage d'Aristote.

Voici en quels termes magnifiques Aristote, tout païen qu'il était, a reconnu et proclamé cette profonde vérité : « Quel est donc le premier moteur de notre âme, dit-il ? Il est clair que puisque dans l'Univers entier le Premier Moteur est Dieu, il doit en être de mê-

(1) « Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis. » S. Thomas, 1ª, q. 82, a. 4, ad 3.

me pour notre âme. Tout est mû par l'action de Dieu qui habite en nous. Le principe du mouvement intellectuel ne saurait être l'intelligence elle-même, mais quelque chose de supérieur à elle. Or que peut-il y avoir de supérieur à la science et à l'intelligence, si ce n'est Dieu ? » (1)

Paroles admirables qui, longtemps avant Descartes, ont été condensées dans cet aphorisme profond: « *Je pense, donc Dieu est.* »

*
* *

2° *Preuve tirée de l'origine de nos idées.*

On pose la question.

Si la succession de nos pensées, qui passent tour à tour de la puissance à l'acte, nous révèle la nécessité de Dieu comme Premier Moteur, — l'origine de nos idées *nécessaires et absolues* va nous fournir une autre preuve non moins solide, quoiqu'elle soit difficile à bien présenter ; mais nous ne désespérons pas de lui donner une forme rigoureuse.

Commençons par élargir le débat que l'école cartésienne a eu le grand tort de restreindre à l'origine de l'idée d'infini ou de parfait. Cette idée très complexe, bien loin d'être un produit inné ou spontané de notre esprit, s'explique en effet facilement par une lente élaboration de notre intelligence, qui a combiné l'idée d'être en général avec la négation de toute limite, et essayé de remplir ce cadre immense avec toutes les idées des perfections possibles, connues et inconnues par elle. Reste à indiquer l'origine des idées simples, en-

(1) « Quid sit principium intellectus in animâ ? Patet vero, quemadmodum *in universo* est Deus, sic etiam in animâ ; moventur enim *omnia* ab inexistente in nobis numine, *κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον* ; intellectus autem principium non intellectus sed præstantius quidpiam est. Quid autem et scientia præstantius est et ratione, nisi Deus ? » (Aristote, *Moral. Eudem.*, l. VII, c. 14, § 22).

trées comme éléments dans cette vaste synthèse, et partant l'origine de toutes les idées qui revêtent un caractère absolu de nécessité.

Son importance.

On sait combien ce problème de l'origine de nos idées a passionné les philosophes, au point qu'à une époque qui n'est pas très éloignée, on y concentrait à peu près toute la philosophie, « comme dans un trou où elle étouffe ». C'était une exagération sans doute, mais aussi une preuve de l'importance de la question.

Ce qui a toujours tourmenté l'esprit humain c'est, en effet, de comprendre comment des idées qui nous paraissent nécessaires, éternelles, immuables, infinies, ou du moins indéfinies dans leurs applications, pouvaient éclore dans des esprits contingents, bornés, temporels et mobiles, comme les nôtres. Il y a là semble-t-il une antinomie apparente qu'il fallait expliquer à tout prix, sous peine de verser dans les abîmes du scepticisme.

Nier ce caractère nécessaire et absolu de nos idées, ce serait fermer les yeux à l'évidence même ; aussi l'effort du sensualisme ou du matérialisme a toujours paru une vaine négation d'un problème qu'il ne s'agit pas d'esquiver, mais de résoudre.

Quatre solutions rivales.

Or toutes les explications proposées se ramènent à quatre : le *traditionalisme* ou magistère de Dieu instruisant le premier homme, et par lui toute sa postérité; l'*ontologisme* ou la vision directe des idées divines ; l'*innéité* cartésienne, et enfin ce système mitigé d'Aristote et de S. Thomas que nous avons appelé l'*empirisme intelligent*.

Nous ne discuterons pas ici ces opinions, puisque nous l'avons fait ailleurs. Nous soutiendrons seulement que, quelle que soit celle que l'on embrasse, elle conduit logiquement à admettre l'existence de Dieu.

Cela est évident tout d'abord pour l'explication des traditionalistes par le magistère divin.

De même, si vous êtes ontologiste, vous admettez que nos idées nécessaires et éternelles sont inexplicables sans la vision directe d'un Être nécessaire et éternel. La raison, dans ce système, serait une véritable manifestation de Dieu, découvert sans intermédiaire et sans voile (1).

Si vous êtes innéiste, vous devez reconnaître que ces idées nécessaires ont été gravées dans notre nature contingente par une cause nécessaire ; qu'elles sont l'empreinte de la lumière divine ; et de nouveau vous devez conclure à l'existence de Dieu. C'est dans ce sens que Descartes raisonne dans son *Discours sur la méthode* (4e partie), ainsi que dans sa 3e *méditation*. Pour lui, l'infini n'est pas seulement une idée, mais le principe de l'innéité de toutes nos idées (2).

Enfin, si vous rejetez à la fois le traditionalisme, la vision immédiate de Dieu et la présence naturelle en notre esprit d'idées toutes faites, vous donnerez vos préférences à l'opinion plus vraisemblable et plus humaine d'Aristote, de S. Thomas et des grands docteurs scolastiques. Or que nous disent ces maîtres sur l'origine de nos idées ? Ils soutiennent avec raison qu'il

(1) Cf. Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. III, et le 10e *Eclaircissement* de ce même livre. — Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie : « Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'Être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. » — Cousin fait de l'existence de Dieu une vérité d'intuition (6e *leçon*, année 1820). — De même Em. Saisset (*Philosophie religieuse*, t. II, p. 206, 302). — Ce sont là de graves exagérations plus nuisibles qu'utiles à la cause qu'elles prétendent servir.

(2) « Dieu a mis en moi cette idée (de l'infini) pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage. » — « Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » — Plus tard, après les observations du P. Mersenne, Descartes chercha à démontrer Dieu non plus par l'innéité de l'idée mais par l'innéité de la faculté.

suffit pour les expliquer que l'homme soit doué d'une faculté spéciale, *suprasensible*, qui le rende intelligent, c'est-à-dire capable de découvrir dans les choses contingentes elles-mêmes les types possibles et nécessaires qu'elles expriment.

Théorie de la lumière divine.

Mais si vous insistez, et si vous leur demandez pourquoi les choses sont intelligibles et l'homme intelligent, en d'autres termes comment des objets contingents peuvent contenir et exprimer des essences nécessaires, et comment un esprit contingent peut être fait pour découvrir et contempler des objets nécessaires, ils sont unanimes à vous répondre par la belle et profonde théorie de la « lumière divine ». Cette lumière divine n'est pas supprimée dans leur théorie ; elle est seulement mise à sa place, et pour ainsi dire reculée à l'arrière-plan. Ce n'est plus elle qui est vue ou qui voit à notre place, mais elle est la cause première qui rend les objets visibles, et qui nous fait voir en nous rendant intelligents.

Elle rend les objets intelligibles.

D'abord, elle rend les objets intelligibles. Jamais des êtres contingents ne pourraient contenir ce caractère de nécessité qui distingue leurs essences, s'ils n'étaient des copies et des images de l'idéal nécessaire et éternel. S'il nous suffit de regarder le réel pour voir en lui l'idéal, c'est que l'un a été modelé sur l'autre. Aussi S. Thomas affirme-t-il en vingt endroits que les choses contingentes tirent toute leur intelligibilité de ce qu'elles sont les imitations des idées divines :

« *Nihil enim intelligitur, nisi inquantum habet Dei similitudinem* » (1). De même que tout ce qui est tire son être de l'être premier ; ainsi tout ce qui est vrai tire sa vérité de Dieu Vérité éternelle : « *Omne verum*

(1) S. Thomas, *Opusc. super Boetium, De Trinitate.* « Veritas rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. » 1ª, q. 16, a. 5, ad 2.

a Veritate verum est. » L'intelligibilité des choses trouve donc en Dieu son dernier *pourquoi* : elle est l'empreinte inimitable que l'intelligence divine a laissée dans son œuvre.

En outre, c'est la lumière divine qui nous rend intelligents. En effet, comment des esprits bornés et contingents pourraient-ils avoir en eux le désir de chercher et la puissance de découvrir dans les créatures cette empreinte divine, s'ils n'étaient eux-mêmes faits à l'image de Dieu, éclairés et dirigés par une action divine ?

Elle rend le sujet intelligent.

« Oui, dit S. Thomas, le Verbe illumine efficacement tout homme venant en ce monde, parce que tout ce qui est par participation, dérive d'un principe qui est tel par son essence. Le Verbe donc étant par sa nature la vraie lumière, il est nécessaire que tout ce qui éclaire, éclaire par le Verbe, en tant qu'il participe de lui » (1). — Et ailleurs il répète que toute l'efficacité de la lumière créée de notre esprit ne saurait provenir que de sa ressemblance avec la lumière increéée.

« *Lumen nobis inditum est Ejus similitudo... nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce* » (2).

Mais ce n'est pas seulement parce que notre esprit

(1) « Omne enim quod est per participationem, derivatur ab eo quod est per essentiam suam tale : ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo Verbum est lux vera per suam naturam, oportet quod omne lucens luceat per ipsum, in quantum ipsum participat. Ipse ergo illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » S. Thomas, *In Joann.*, c. 1, lec. 5.

(2) « Ipsa increata veritas non est proximum principium quo intelligimus et judicamus ; sed quia per lumen nobis inditum, quod est ejus similitudo, cognoscimus et judicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam, nisi ex prima luce. » S. Thomas, *Opusc. in Boet. De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 1. — « Virtus intellectualis creaturæ, quasi a prima luce derivata est. » Ia, q. 12, a. 2. — In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ. » Ia, q. 88, a. 3.

est une image de l'esprit divin que nous sommes intelligents, c'est encore parce que sa lumière nous dirige efficacement dans nos actes d'intellection. Nous ne reviendrons pas sur cette nécessité du Premier Moteur, commune à toutes nos facultés et déjà démontrée dans notre dernière thèse. Il s'agit ici d'une prémotion et d'une direction spéciales. Car, remarquons-le bien, ce n'est pas au hasard que l'intellect agent opère ses abstractions ; il pourrait abstraire une partie quelconque de l'objet sensible, contempler sa largeur, par exemple, sans sa longueur ou sa profondeur. Non, il abstrait à la fois tout ce qui est contingent, pour ne laisser que le point de vue nécessaire ; en sorte qu'une faculté contingente parvient, du premier coup et sans hésiter, à façonner, pour ainsi dire, un objet nécessaire. Une telle opération serait invraisemblable, — surtout dans une faculté aveugle de sa nature, comme l'intellect agent, — si nous n'admettions cette direction et ce concours spécial de l'intelligence divine que S. Thomas a si heureusement appelés une *illumination* intellectuelle « *Omnis cognitio veritatis*, dit le saint docteur, *est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis* » (1). Et il répète vingt fois : « *Nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo Lumine illuminamur, ut sapientia lucere possumus* » (2).

Elle concourt à son opération.

Résumé.

Ainsi Dieu nous éclaire de deux manières, soit en nous donnant une faculté intellectuelle. image créée de sa Lumière incréée (3) ; soit en l'inclinant et en la

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 93, a. 2. — « Mens hominis est quasi lux illuminata luce divini Verbi. » 3a, q. 5, a. 4, ad 2. — « Lux, id est vita illa quæ est lux hominum, in tenebris lucet. scilicet in animabus et mentibus creatis, irradiando semper omnes. » *In Joan.*, c. 1, lec. 3, n.2.

(2) S. Thomas, *De Fide et Symb.*, c. VI, n. 6.

(3) « Participata similitudo luminis increati. » S. Thomas, 1a, q. 84, a. 5. — « Divinæ veritatis similitudo quædam. » *Contra Gent.*, l. 3, c. 47.

dirigeant dans son opération, d'une manière conforme à sa nature (1); en sorte que l'acte intellectuel serait inexplicable sans le concours de Dieu, selon la belle parole de S. Thomas : « *omnis apprehensio intellectus a Deo est* » (2).

Dieu est donc la lumière de notre connaissance subjective, comme il est la lumière de notre connaissance objective (3). Supprimez la vertu de cette divine lumière, aussitôt la nature contingente devient ténèbres, car elle cesse d'être le miroir des idées nécessaires : de son côté, l'opération abstractive de notre esprit devient impossible et inintelligible. Nous retombons dans l'impuissance des systèmes sensualistes, qui s'épuisent en vains efforts pour tirer le nécessaire du pur contingent, et qui sont logiquement conduits à nier ou à traiter d'illusion le caractère nécessaire de nos idées.

Il faut donc admettre, répétons-le encore une fois, dans le sujet et dans l'objet, cette empreinte divine, cette lumière qui, dans l'ordre naturel (4), « illumine tout homme venant en ce monde », si l'on veut expliquer le plus grave problème de la psychologie, celui de l'origine de nos idées. Quel que soit le rôle qu'on attribue à cette divine lumière ; qu'on la considère comme cause objective avec les ontologistes, ou comme cause formelle avec les innéistes et les traditionalistes, ou comme cause première efficiente avec Conclusion.

(1) « Actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam per quam agit ; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum ». S. Thomas, 2ª 2æ, q 109, a. 1. — « In quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis virtus agit. » *QQ. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 7.

(2) S. Thomas, 1ª, q. 16, a. 5, ad 3.

(3) Voy. ces deux thèses développées par le Card. Zigliara, *De la lumière intellectuelle*, l. IV, c. 12 et c. 13.

(4) C'est bien à l'ordre naturel que S. Thomas applique la parole de S. Jean ; *In Joan.*, c. 1, lec. 3, nº 2 ; et lec. 5.

S. Thomas, il est sûr qu'on ne peut s'en passer, et que l'existence même de notre raison marquée d'un sceau divin, est une preuve de l'existence de Dieu (1)

Que ce sceau divin soit encore plus manifeste, une fois démontrée l'existence de Dieu, nous n'en disconvenons point. Cependant c'est là un fait assez clair, par lui-même, ce nous semble, pour compléter au moins et pour renforcer les autres preuves de l'existence de Dieu. Rien n'empêche d'ailleurs que la même raison qui nous éclaire sur Dieu, en soit éclairée à son tour. Au contraire, preuve et contre-épreuve se trouvant d'accord, la démonstration devient ainsi complète.

***

3° *Preuve tirée du caractère absolu de la Vérité.*

Mais ce n'est pas seulement l'apparition, en nos esprits contingents, d'idées ou de jugements nécessaires, immuables, éternels, — c'est l'existence même de la Vérité, indépendamment de toute intelligence contingente et de tout objet créé, qui nous prouve l'existence de Dieu.

Exposé de l'argument.

En effet, que les idées nécessaires soient ou ne soient pas exprimées dans les créatures ; qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'intelligence humaine ni angélique pour les découvrir et les contempler, certaines vérités n'en subsistent pas moins. Par exemple : *l'être est possible ; le tout est plus grand que la partie ; les trois angles d'un triangle valent deux droits ; il faut faire le bien et éviter le mal ;* ce sont là des vérités éternelles, absolues. Il nous est impossible de concevoir qu'à un seul moment de la durée, en aucun point de l'espace,

(1) « Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine*, quasi dicat Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. » S. Thomas, 1a, q. 84, a. 5.

sur cette terre ou dans une autre planète, ces vérités ne soient plus vraies, alors même que les esprits créés qui les savent deviendraient ignorants ou seraient anéantis. Mais si ces vérités subsistent indépendamment de nous, indépendamment du temps et de l'espace, elles ne peuvent subsister que dans une intelligence nécessaire et éternelle que nous appelons Dieu : donc Dieu existe.

Pour échapper à cet argument, certains philosophes (1) nous font observer que la nécessité éternelle des vérités ou des possibilités, n'implique pas nécessairement qu'elles soient *comprises en acte* par une intelligence éternelle, mais seulement qu'elles soient *compréhensibles*, c'est-à-dire faciles à comprendre dès qu'une intelligence existera. Il suffit, nous disent-ils, que ces vérités existent de toute éternité en puissance, *fundamentaliter* ; il n'est nullement requis qu'elles existent formellement, *formaliter*, c'est-à-dire pensées par un esprit. Objection.

Mais cette distinction, qui en elle-même est plausible, ne saurait soustraire nos adversaires à notre conclusion. En effet, répliquerai-je, si ces vérités existent de toute éternité au moins en puissance et dans un fondement objectif, *fundamentaliter*, je demande quel est ce fondement éternel où elles existent. Réponse: il faut un sujet.

On comprend que l'idée de cercle se trouve en puissance dans tel cercle, puisqu'il a l'essence de cercle ; que l'idée de carré se trouve dans tel carré ; que l'idée de montagne se trouve dans telle montagne, pour la

(1) P. Lahousse (*Prælectiones metaph.*, III, p. 97-104) combat cette preuve, reconnue légitime par Kleutgen (*La philosophie scol.*, IV, nos 915, 936, 939). Mais celui-ci l'expose sans précision, et celui-là d'une manière inexacte. Le P. Lahousse répond que le fondement objectif des purs possibles se trouve dans la non-contradiction de ces termes, mais le fondement objectif de ces termes eux-mêmes où se trouve-t-il avant leur réalisation, sinon dans l'intelligence de l'être nécessaire ?

même raison. Mais l'idée des possibles et de tous les possibles où est-elle avant leur réalisation successive ? Ce n'est pas dans les *objets* intelligibles correspondant à ces idées, puisqu'ils n'existent pas encore ; il faut donc que ce soit dans un *sujet* intelligent ; à moins d'imaginer ces purs possibles comme des ombres flottant dans le vide, et comme des manières d'être sans être, ce qui serait absurde.

Il faut une intelligence éternelle

Pourrait-on dire qu'un être nécessaire, mais matériel et inintelligent, suffit à jouer ce rôle de support et à contenir à la fois toutes les essences existantes ou possibles ? Nullement, puisque chacun des êtres matériels est limité par sa propre essence et ne peut contenir des essences étrangères, encore moins toutes les essences possibles à la fois. Il n'y a que l'être spirituel, l'intelligence, comme l'a très bien fait remarquer Aristote, qui soit capable de représenter toutes les essences, et de devenir, pour ainsi dire, tout à la fois, idéalement : Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα (1). Il faut donc que le sujet commun de tous les possibles soit une intelligence.

Mais, si le seul être où de toute éternité, se puissent trouver réunies, comme dans leur fondement commun, toutes les essences des choses possibles, est une intelligence, il nous faut conclure que toutes ces essences et toutes les vérités qu'elles expriment, sont non seulement intelligibles *en puissance*, mais encore saisies et comprises *en acte*, par cette suprême intelligence. Le fondement objectif de la vérité éternelle se confond ainsi avec l'Intelligence de Dieu ; en sorte que prouver l'existence de la Vérité, c'est prouver l'existence de Dieu.

(1) Aristote, *De animâ*, L. III, c. 8, § 1.

Voici en quel beau langage, Bossuet, à la suite de S. Augustin, a développé cette preuve : Beau témoignage de Bossuet.

« Toutes ces vérités... subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant il les trouvera vérité, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait un entendement humain... et je vois clairement qu'elles seraient toujours bonnes, toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste. Si je cherche maintenant, où, et en quel sujet, elles subsistent éternelles ou immuables, comme elles le sont, je suis obligé d'avouer un Être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue ; et cet Être doit être la Vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui... Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies... La vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs, qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une » (1).

Ce raisonnement, d'une force et d'une beauté saisissantes, nous élève ainsi plus haut que l'existence de Dieu, jusqu'à sa nature spirituelle et unique.

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, p. 5, — Cfr. Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, 2e p., ch. 4.— S. Augustin, *Conf.*, L. 7, c. 17; *De lib. arb.*, L. 2, c. 12 et suiv.— Cousin, *Du vrai*, p. 72.

*
* *

Les preuves *a priori*

Le lecteur attentif a déjà compris combien cette belle preuve de Bossuet est différente de la preuve *a priori* préconisée par S. Anselme, Descartes ou Leibnitz.

Au premier abord ellesont cependant un air de ressemblance ou de parenté qui pourrait nous mettre en défiance. Dans les deux cas, en effet, on semble raisonner de la même manière, conclure de la possibilité à l'existence, en disant :

Je conçois le nécessaire ou l'infini ;
Donc il existe.

Mais ce n'est là qu'un faux air de ressemblance,qui ne doit pas nous tromper. La mineure sous-entendue du syllogisme est différente, et la majeure exprimée est prise dans un tout autre sens, comme il sera facile de nous en convaincre, après avoir rappelé la nature de l'argument *a priori*, sous les formes multiples qu'il a successivement revêtues, car cet argument a eu cette étrange fortune, que tous ses défenseurs ont senti le besoin de le modifier pour le faire accepter.

S. Anselme.

S. Anselme disait (1) : j'ai l'idée d'un être infini, c'est-à-dire d'un être au-dessus duquel on n'en peut concevoir de plus grand. Mais si cet être n'existait pas réellement, on pourrait en concevoir un plus grand, car un Dieu réel est plus grand qu'un Dieu idéal; donc cet être, au-dessus duquel on ne peut rien concevoir de plus grand, doit exister idéalement et réellement.

Descartes

Descartes, dans ses *Méditations* (2), essaye d'amé-

(1) S. Anselme, *Proslogium*, ch. 2, 3. Cf. S.Bonaventure. *Itinerarium*,

(2) « Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être très parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère,que toutes ses parties sont également distantes du centre ou même encore plus évidemment. Par conséquent, il est

liorer l'argument, en lui appliquant son fameux principe universel de « l'idée claire ».

On doit, dit-il, affirmer d'un objet tout ce qui est clairement contenu dans sa notion. Or l'existence, qui est une perfection, se trouve clairement contenue dans la notion d'être parfait. Donc il existe.

Enfin Leibnitz (1), qui paraît encore moins convaincu que Descartes par la formule de S. Anselme, la transforme encore plus complètement : Leibnitz.

L'être parfait est possible, écrit-il ; mais s'il n'existait pas déjà, il ne serait plus possible de le réaliser ; (car il devrait passer de la puissance à l'acte ; ce qui serait une imperfection) ; donc il existe.

Au fond, ces trois philosophes ont cela de commun, qu'ils croient pouvoir conclure légitimement de l'idéal au réel, en dépit des lois de la logique qui défendent de conclure *de genere ad genus*. On aura beau, en effet, creuser une notion idéale, on n'y trouvera jamais contenu que des perfections et une existence idéales.

La seule conclusion permise, c'est qu'un tel être dont la nature impliquerait l'existence, est une conception de notre esprit, et que, s'il n'existait pas déjà, il sera irréalisable. Mais il ne suffit pas qu'un tel être soit dans la pensée, pour qu'il soit en même temps dans la réalité. « *Non tamen propter hoc sequitur* (*tale ens*) *esse in rerum naturâ, sed in apprehensione intellectus tantum* » (2). Cette réplique de l'Ange de l'Ecole nous paraît fort juste. Vouloir dans une notion idéale trouver des perfections réelles, serait aussi étrange que de vouloir découvrir dans un homme en Critique.

pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait dire. » (*Médit.* V^{e}.) Cf. *Princip. phil.*, p. 1, c. 44.

(1) *Nouveaux essais*, L. IV, c. 9, § 7.. — Cf. Cudworth, *System. intell.*, c. 5, § 101 qui paraît avoir devancé Leibnitz.

(2) Cf. S. Thomas, I^{a}, q. 2, a. 1, ad 2.

peinture plus qu'une tête et des bras en peinture, mais des membres réels. Ah ! sans doute, s'il nous était donné de voir face à face l'essence divine, nous verrions l'identité de son existence réelle et de son essence, suivant la belle parole de Bossuet: « sa perfection est sa raison d'être » (1). L'intuition aurait ainsi remplacé pour nous le raisonnement. Mais hélas ! nous ne contemplons *a priori*, que nos idées, c'est-à-dire des possibilités et non des existences. Telle est la critique que, cinq siècles avant Kant, formulaient déjà les scolastiques, contre l'argument *a priori*, et à laquelle nous nous voyons forcé de souscrire.

Parallèle des deux procédés. L'argument de Bossuet au contraire ne part pas d'une idée, mais d'un fait réel, l'existence des vérités nécessaires, qu'il ne considère plus au point de vue idéal et subjectif des possibilités pures qu'elles expriment, mais au point de vue objectif et réel. C'est un fait certain pour l'intelligence humaine qu'il y a des vérités nécessaires et éternelles, indépendantes du temps et de l'espace, indépendantes de toute intelligence créée. Mais ce fait réel doit avoir une cause réelle ; et cette cause ne saurait être que la subsistance de ces mêmes vérités dans une intelligence éternelle, nécessaire, immuable ; donc cette intelligence existe.

On voit combien les deux procédés de raisonnement sont distincts et même opposés. Impossible de les confondre. Si Bossuet et S. Anselme ont l'air de dire l'un et l'autre :

Je conçois le nécessaire, l'infini :

Donc il existe ;

En réalité, c'est dans deux sens bien différents. L'argument de S. Anselme serait plutôt celui-ci :

Je conçois l'infini comme une notion possible ;

(1) Bossuet, *Elévation sur les mystères*, 1re Elév.

Or cette notion possible contient l'existence réelle ; *donc il existe.*

Bossuet au contraire raisonne ainsi :

Je conçois la vérité comme un fait ayant une existence absolue ;

Or cette existence absolue n'a sa raison d'être qu'en Dieu ; *donc il existe.*

S. Anselme raisonne *a priori*, Bossuet *a posteriori* ; celui-là part d'une idée, celui-ci d'un fait ; l'un s'appuie sur le principe d'identité, l'autre sur le principe de causalité. Aussi Bossuet applique-t-il son raisonnement à toute vérité nécessaire ; tandis que S. Anselme est obligé de le restreindre à l'idée de parfait, qui seule peut contenir toute perfection, y compris celle d'exister. L'opposition des deux preuves ne saurait être plus saisissante.

Concluons en accordant que tout n'est donc pas faux dans le fameux argument qui a séduit tant de grands esprits : **Conclusion.**

Je conçois le nécessaire, l'infini ; *donc il existe.*

S'il a un sens critiquable et sophistique, il peut être entendu de manière à exprimer une vérité très belle et très profonde. De même que la contingence ou l'insuffisance des êtres qui nous entourent exige un support qui est la toute-puissance d'une cause première ; ainsi la nécessité des vérités éternelles exige pour subsister le support d'une intelligence éternelle, où elles soient toujours entendues.

Examinons si l'on ne pourrait pas en dire autant d'un autre argument à peu près semblable et dont l'allure est aussi fière :

J'aspire à l'infini ; *donc l'infini existe.*

*
* *

4° Preuve tirée des aspirations de l'âme vers l'infini.

Nos aspirations vers l'infini.

Les psychologues de tous les siècles se sont plu à décrire ces aspirations de l'âme qui nous orientent vers l'infini : en voici un tableau tracé de main de maître par un de nos contemporains.

« Que suis-je ? Un être fini qui, par un mouvement naturel, tend à l'infini dans toutes les directions de son activité. Qu'est-ce que mon intelligence ? Une ignorance qui tend à la science, à la lumière sans ombre, à la vérité sans borne et sans mélange, et qui, si haut qu'elle s'élève et si avant qu'elle pénètre, veut toujours monter et creuser davantage, parce que ce qu'elle sait est toujours infiniment distant de ce qui lui reste à apprendre. Qu'est-ce que ma volonté, sinon une force qui, partant de l'extrême imperfection et de l'extrême faiblesse, se sent appelée à un perfectionnement continu, c'est-à-dire à un mouvement auquel l'idée de ma perfection absolue peut seule tracer sa route ? Qu'est-ce que mon cœur, sinon un amour borné dans sa puissance, infini dans ses vœux, cherchant partout cet infini, cet inépuisable aliment de sa faim insatiable, le rêvant dans les choses créées, par une illusion qui dure autant que leur poursuite et s'évanouit avec leur conquête, se désabusant par la jouissance elle-même, et condamné à n'être pas satisfait tant qu'il demande au fini ce que le fini ne contient pas ? Qu'est-ce que ma vie, sinon un flot qui s'écoule et qui, en s'écoulant, invoque obstinément la stabilité, le repos et la béatitude ? » (1)

Ces appels de l'esprit et du cœur humains, vers une vérité, une bonté, une beauté sans mélange, infinis, sont la caractéristique de l'être raisonnable, ce qui le

(1) De Margerie, *Théodicée.*

distingue de la bête, incapable de découvrir l'idée générale et de s'élever à l'infini.

Reste à savoir si cet objet de nos facultés les plus nobles a une existence réelle ou seulement idéale. Ce qu'elles prouvent.

On pourrait dire, en effet, que cet objet de nos pensées et de nos aspirations n'est qu'un idéal sublime, qui nous provoque à chercher le plus parfait, et à nous élever de plus en plus dans les voies d'un progrès indéfini. On pourrait croire aussi que cet objet n'est qu'une vaine idole de perfection, inventée par notre cœur pour se consoler des désenchantements que les fausses apparences du vrai et du bon ne cessent de semer sur le chemin de la vie. Cette idole n'aurait d'autre réalité que celle que notre cœur lui souhaite, ou que notre imagination lui confère.

Mais cette explication ne suffirait pas à légitimer les aspirations de notre nature. Si l'idéal n'est qu'un rêve, une chimère inaccessible, pourquoi le poursuivons-nous? C'est un beau rêve, sans doute, et nous pourrions le contempler, l'admirer; mais le désirer sérieusement, le poursuivre sans trêve ni relâche pendant toute la vie, préférer ce bien futur et imaginaire aux biens présents et réels, lui donner ce témoignage qu'aucun n'égale,celui du sacrifice; sacrifier pour lui mon repos, mon égoïsme, mes affections, mon bien-être. ce serait un acte essentiellement déraisonnable, puisqu'il consisterait à préférer ce qui n'est pas à ce qui est, la chimère à la réalité, un acte mauvais et injustifiable que m'imposerait la nature.

Et que l'on ne dise point que ces aspirations supérieures, toujours inassouvies ici-bas et toujours renaissantes, proviennent du caprice de notre liberté, des égarements de notre fantaisie, en un mot de notre propre faute, et qu'il ne tient qu'à nous de ne plus nous tourmenter inutilement. Non, c'est l'essence Impossible de les detruire.

même de notre esprit de tendre à l'idéal et à l'infini : c'est la nature de notre intelligence de désirer la vérité vraie, sans lacune et sans ombre ; c'est la nature de notre cœur de soupirer après un bonheur sans mélange et sans fin. Tout homme éprouve nécessairement ce besoin de l'esprit et du cœur, et ne peut le supprimer en lui. Il peut, sans doute, s'égarer dans la recherche des moyens particuliers qui tendent à cette noble fin, placer son bonheur dans la richesse ou la pauvreté, dans les délices des sens ou dans le mépris de ces désirs trop grossiers : le choix de ces biens particuliers est laissé à la liberté individuelle. Mais l'homme n'est pas libre de ne plus tendre à la vérité, au bonheur parfait, en un mot, à la béatitude que nous fait entrevoir et espérer cet idéal sublime qui nous poursuit partout.

Foi ou scepticisme universel.

Ces aspirations supérieures, qui sont le noble tourment de notre vie, sont donc le fait de la nature qui nous a créés. Et désormais il ne nous reste plus qu'à croire à la valeur de nos facultés naturelles, et de toutes nos facultés sans exception, pour atteindre leur objet propre, lorsqu'elles s'exercent dans les conditions normales, ou à verser dans le gouffre sans fond du pyrrhonisme. Ou bien l'humanité est un être monstrueux ayant des facultés et des aspirations sans objet ; ou bien il faut qu'au besoin de justice, de prière, de bonheur qui la tourmente, réponde un objet supérieur capable d'y satisfaire. De quel droit, en effet, vous fier à une tendance naturelle et pas à une autre ; de quel droit croire à une faculté et pas à toutes ? Notre cœur ne vaut pas moins que notre raison. Il faut les rejeter l'un et l'autre ou les admettre ensemble ; admettre que ces facultés les plus nobles de l'esprit humain sont sans objet, c'est-à-dire contradictoires et mensongères ; ou admettre que leur objet est

vrai, et que l'élan irrésistible vers cet objet est bon. « Ne dites donc plus, s'écriait un orateur de Notre-Dame, que mon cœur le crée, cet objet adorable, dites qu'il le devine, qu'il le pressent, qu'il l'invoque et qu'en l'appelant à grands cris, il lui rend tout ensemble le plus décisif et le plus touchant des témoignages » (1).

Tel est le sens de cette parole souverainement belle et profonde de S. Thomas dont toute cette preuve n'a été que le développement : « *desiderium naturæ non potest esse inane... Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus* (*et voluntatis*) *in infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita* (2). » Parole que nous pourrions avec un contemporain traduire de la sorte : « Un seul soupir de l'âme vers le meilleur, le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la Divinité. »

Portée pratique de cette preuve.

Nous convenons cependant que ces preuves, si belles et si solides soient-elles, ne s'adressent qu'à une catégorie d'esprits, aux penseurs d'élite, aux métaphysiciens de profession, ou comme on dit aux *hommes du métier*. La plupart des hommes se laissent plus volontiers conduire à Dieu par un autre chemin. Les philosophes eux-mêmes, aux heures de crise, où les passions se réveillent, où l'esprit se trouble, ne trouvent plus ces lumières suffisantes pour déterminer leur conduite. Il leur faut faire appel alors à la conscience morale, à la croyance au devoir, qui est une nouvelle manifestation de Dieu encore plus éclatante.

(1) Mgr d'Hulst, *Conférences de N. Dame*, 1892, p. 66 (2e conf.) qui cite la belle parole de M. Vacherot : « Tu n'es pas seulement divin, sublime idéal, tu es Dieu ! »

(2) S. Thomas, In. I, dist. 3, p. 1, a. 2, ad 1. *Contr. Gent.*, l. I, c. 53. — Elle est encore de lui cette belle et profonde parole : « Nihi desideratur nisi in quantum habet similitudinem Dei. »



5° *Preuve tirée de l'ordre moral ou du devoir.*

Puissance de cette preuve.

L'appel au devoir qui surgit des profondeurs de la conscience humaine, avec une évidence irrésistible et une autorité souveraine, a toujours été pour les esprits les plus troublés par les disputes et les contradictions des philosophes, une barrière infranchissable au scepticisme.

Il suffit d'avoir une âme droite et honnête, pour savoir qu'il y a des lois morales qui s'imposent à notre conduite, celles-ci par exemple : Il faut faire le bien et éviter le mal ; la perfidie, la trahison, la haine, la fraude, l'homicide sont un mal ; la droiture, la fidélité, la charité, la probité, la piété filiale sont un bien ; il vaut mieux rester pauvre et malheureux, en restant honnête, que d'acquérir les richesses et le bonheur par une lâcheté ou une infamie. Voilà des vérités qui s'imposent à la fois à notre conscience et à notre raison, sous toutes les latitudes, dans tous les climats, dans tous les siècles, et dans tous les états de la civilisation ; des vérités éternelles, immuables qui revêtent une force impérative si absolue, qu'on a pu leur donner le nom d'*impératif absolu, catégorique.*

Reconnue par des sceptiques.

Devant cette barrière, disions-nous, tout scepticisme honnête vient se briser. Kant lui-même, après avoir mis en doute l'existence ou la cognoscibilité du monde extérieur, la vérité objective de nos idées et de nos principes, et jusqu'à l'existence du moi individuel, se voit contraint de reconnaître la distinction du bien et du mal, et le caractère absolument obligatoire de cet appel au devoir. Le philosophe de Kœnigsberg en tire la croyance à l'existence de Dieu ; nous le ferons à notre tour, mais plus légitimement que lui, car nous n'avons pas commencé comme lui par suspecter la

valeur objective de nos idées, de nos premiers principes, et amoindri à l'avance la légitimité de nos raisonnements.

*
* *

Triple révélation du devoir.

Le devoir se révèle à nos consciences de trois manières (1) : d'abord par le *sentiment de la liberté*. A la différence des agents physiques, je me sens libre — au moins dans bien des cas — d'agir ou de ne pas agir, de comparer les motifs et d'attribuer à tel motif, même s'il est inférieur en soi, une prédominance qu'il n'aurait pas par lui-même ; de déclarer meilleur pour moi ce qui est moins bon en soi, et de préférer par exemple le bien sensible au bien moral.

J'ai ce pouvoir ; mais je sais que je n'en dois point abuser. Et voici la seconde et principale révélation du devoir : c'est la *claire vue de l'obligation*. Je distingue le bien du mal, ce qui est permis de ce qui est défendu ; et si je manque à mon devoir, je ressemble au soldat qui lâche pied, au mandataire qui trahit son mandat; j'introduis le désordre volontaire dans le monde moral : je suis coupable.

Ce désordre restera-t-il éternellement impuni ? Non ; et voici la troisième et dernière révélation du devoir : le pressentiment de *la sanction*. Une loi qui n'aurait aucune sanction ne serait plus une loi, puisqu'elle pourrait être impunément violée. Tout au plus serait-elle un conseil, une indication facultative, mais sans ce caractère obligatoire et absolu que nous avons constaté. Donc, si j'abuse de ma liberté pour faire le mal, le triomphe de mon mauvais choix ne peut être que passager, et doit faire place tôt ou tard aux revendications de l'ordre éternel. Je mérite d'être

(1) Cf. 2e *Conférence de N.-Dame*, 1892, p. 48, par Mgr d'Hulst que nous analysons dans ce passage.

châtié, et je dois redouter l'heure de la justice : tel est le témoignage de ma conscience.

Eh bien ! ce triple témoignage prouve Dieu. Dieu, en effet, vient se placer comme un anneau nécessaire entre ces trois chaînons dont se compose la trame morale.

Nécessité d'un Législateur.

D'abord, si ma liberté est liée par l'obligation, c'est qu'il y a quelqu'un qui la lie ; si elle se sent soumise à une loi, c'est qu'il y a un Législateur qui commande ; elle est sujette, donc elle a un Maître, car on n'est pas le sujet de soi-même. Et où est-il ce Maître caché dans tous les préceptes dont ma conscience est l'écho ? Il ne fait pas partie de moi-même. Autrement, il ne me serait pas supérieur et je pourrais méconnaître son autorité.

On dit quelquefois, il est vrai, que l'instinct ou la raison commandent. Ce sont là des métaphores. La raison découvre la loi, mais elle ne la crée pas ; car cette loi est universelle, nécessaire, éternelle, infaillible, tandis que la raison est particulière, mobile, faillible et contingente. La loi découverte par la raison est donc au-dessus d'elle. De son côté, l'instinct pousse, entraîne, d'une manière aveugle, irrésistible ; il ne m'impose par lui-même aucun devoir ; est-ce que la pierre a le devoir de tomber ? parfois même il est en contradiction avec mon devoir. L'instinct n'est donc pas le devoir. Il faut donc chercher le Maître hors de moi, hors de ma raison ou de mon instinct.

Il faut aussi le chercher hors de mes semblables. Tous en effet se sentent, comme moi, sujets de ce Maître invisible.

Le Maître est donc hors de nous. Il nous est supérieur puisqu'il nous commande. Il nous est antérieur puisque toutes les générations présentes ou futures sont d'avance soumises à son empire. Il est un Maî-

tre *réel* et pas une simple abstraction, car l'abstraction est une opération de l'esprit qui ne saurait être antérieure à l'esprit. Une abstraction est d'ailleurs incapable de légiférer et d'imposer ses volontés.

Voilà donc un Législateur réel et concret, distinct de nous, qui nous précède et nous domine, qui impose ses lois à tout homme venant en ce monde, nous l'appelons notre Seigneur et Maître, ou notre Dieu.

Nécessité d'un Juge.

Mais ce n'est pas tout. Dieu intervient une seconde fois pour lier les deux derniers anneaux de la chaîne morale ; pour unir la sanction à l'obligation.

Je viens d'agir bien ou mal, je sens que j'ai bien fait ou mal fait. Par là même je me sens responsable. Mais envers qui? On est toujours responsable envers quelqu'un. Dire qu'on l'est envers soi-même, c'est se payer de mots. La responsabilité est illusoire, s'il est en mon pouvoir de l'anéantir en me déclarant quitte.

Le créancier, me direz-vous, c'est l'ordre absolu. J'en conviens ; mais pour exercer sa créance ou faire payer sa dette, il faut que cet ordre absolu, cet idéal, se personnifie dans un agent réel. Pour que l'éternelle justice ne soit pas un vain mot, il faut qu'elle soit vivante et agissante, incorruptible et toute puissante, patiente et éternelle, en un mot, qu'elle soit Dieu même. Otez Dieu, et le pécheur pourra se vanter jusqu'au bout d'avoir bravé l'ordre impunément. Otez Dieu, et le juste aura vainement souffert ; et l'appel qu'il a interjeté au delà de ce monde contre le scandale de l'iniquité victorieuse, se sera perdu dans le désert des abstractions mortes, dans le vide des formules impuissantes. S'il n'y a plus de Juge ni de sanction, c'en est fait de la Loi.

Conclusion.

« Il est donc vrai, conclut l'orateur de Notre-Dame, le sentiment moral appelle la réalité de Dieu. De là

cette émotion de joie ou de tristesse qui, en dehors de tout espoir ou de toute frayeur, accompagne en nous la rectitude ou les égarements de la conduite. La tentation est venue secouer mon âme : l'appât du plaisir défendu a sollicité mon libre vouloir. Ai-je cédé à cette séduction que ma conscience réprouve ? Sans attendre le châtiment que ma prévarication appelle, avant même que la crainte de l'expiation future soit venue inquiéter mon égoïsme, un nuage a passé sur mon ciel intérieur, une amertume a empoisonné ma jouissance, une mélancolie a pris la place de la joie coupable à laquelle j'ai sacrifié le devoir. Mais si j'ai vaincu le mal ; si aux instances pressantes de la tentation j'ai répondu fièrement : *Non licet, il n'est pas permis* ; si, pour soutenir jusqu'au bout cette résistance, j'ai dû ensanglanter mes mains et mes pieds aux épines du devoir, ah ! je n'ai pas besoin d'attendre que le prix longtemps retardé de la vertu me soit payé avec usure : non, dès maintenant, et parmi les âpretés du sacrifice, une félicité intérieure m'envahit, une paix délicieuse me pénètre et me console. Ne niez pas cela, messieurs, vous vous feriez tort à vous-mêmes, et quelque chose de meilleur en vous que vos paroles, protesterait contre un démenti qui déshonore. Ne niez pas cela, car c'est le cri de la nature, et par conséquent l'écho de Dieu ! »

LV

Contre-épreuve tirée du consentement universel.

Le consentement des peuples, que l'on a coutume d'invoquer en faveur de l'existence de Dieu, est ordinairement classé parmi les preuves morales. Le fait sur lequel s'appuie ici le philosophe pour remonter à l'existence de Dieu par voie de causalité, est en effet plutôt un fait moral, tiré de la pratique et des mœurs humaines. Valeur de ce consentement.

A un autre point de vue, la raison de cet accord parmi les hommes, vient de ce qu'ils raisonnent ou qu'ils sentent tous de la même manière sur les vérités fondamentales ou élémentaires, et qu'ils sont également convaincus de la vérité des preuves rationnelles, par lesquelles, implicitement ou explicitement, l'esprit humain arrive jusqu'à Dieu.

L'adhésion unanime des peuples à la conclusion où nous venons d'arriver, est donc moins une preuve spéciale, qu'une vérification *en bloc*, par la raison générale, des preuves ordinaires élaborées par la raison individuelle, pour prouver l'existence de Dieu.

L'autorité du genre humain ainsi entendue ne repose pas sur un instinct aveugle, encore moins sur le suffrage universel, mais uniquement sur l'évidence de la raison collective. Il est vrai que la raison collective est éclairée par la raison individuelle, dont elle n'est que le faisceau, pour ainsi dire. Cependant celle-ci à son tour est éclairée par la première. L'évidence individuelle, signe infaillible de la vérité, ne se produit en effet que lorsqu'on interroge les facultés sur leur objet propre *dans les conditions normales.*

Mais que d'esprits malades ou faussés par l'ignorance, les passions, le sophisme et l'esprit de système, qui ne sont plus dans les conditions normales pour bien juger ! Ils doivent se défier d'eux-mêmes et se régler sur l'évidence des autres hommes, jusqu'à ce qu'ils aient recouvré la justesse, l'équilibre, et pour ainsi dire la parfaite santé des sens ou de l'esprit.

L'évidence de la raison collective n a pas à craindre ces défaillances. Tous les hommes ne sauraient être à la fois malades, fous ou hors de l'état normal. Si donc tous les hommes ont toujours raisonné ou senti de la même manière, au sujet d'une vérité si élémentaire et si fondamentale dans la conduite de la vie, nous pouvons en conclure que notre croyance en Dieu est le cri de la nature, ou si l'on veut, la conclusion légitime de l'exercice normal de nos facultés naturelles. Et si, par exception, quelques athées ont osé émettre une opinion discordante, c'est eux-mêmes qu'ils doivent soupçonner d'aberration ou de maladie, et non pas le genre humain tout entier. Pour décider entre leurs raisons et les nôtres, il n'y a pas d'autre arbitre que la commune raison.

Objection et Réponse.

Telle est la portée décisive de cette preuve. On a bien cherché à l'affaiblir, en essayant de voir dans ce consentement universel un effet des préjugés de l'éducation, de l'ignorance des peuples au berceau, des passions de la foule, des calculs politiques ou de la fraude des prêtres des faux dieux ; mais ces explications ne résistent pas à un examen serieux.

L'*éducation* est assurément un moyen très court et très efficace pour propager une doctrine ; mais elle suppose que cette doctrine a déjà été trouvée par les parents, et que les parents ont été moralement unanimes à l'adopter. Cette unanimité des parents resterait donc à expliquer, alors surtout que les préjugés d'é-

ducation varient chez tous les peuples, et souvent d'une famille à l'autre. En outre, il faudrait expliquer comment tous les enfants ont pu être unanimes à accepter cette doctrine. S'ils ne l'avaient pas jugée vraie et conforme aux tendances naturelles de l'esprit et du cœur humain, il est clair que parents et enfants l'auraient répudiée tôt ou tard, surtout une doctrine qui aurait pour conséquence de gêner ou de réfréner leurs passions.

L'*ignorance* des peuples dans l'enfance de la civilisation n'est pas davantage une explication satisfaisante de la croyance en Dieu. Les peuples ont pu ignorer le vrai mécanisme des lois de la nature ; attribuer à l'action des Génies les éclats de la foudre ou les fureurs de l'Océan ; confondre parfois l'activité des causes secondes avec celle de la cause première, et le domaine de la physique avec celui de la théodicée. Mais pour connaître avec certitude l'existence de deux empires, est-il donc nécessaire de savoir décrire exactement toutes leurs frontières ? Nullement. Pour avoir le sentiment de sa propre contingence et en conclure raisonnablement à l'existence d'un Seigneur et Maître, le bon sens naturel de chaque homme, si inculte qu'on le suppose, suffit à la rigueur, et la droiture de ce sentiment ne le cède en rien aux raisonnements de la science la plus haute.

D'ailleurs ces raisonnements et ce progrès quotidien de la science, ne font que confirmer, en la développant, la vérité implicitement contenue dans ce sentiment naturel au cœur de l'homme. C'est la science qui nous montre de plus en plus, par exemple, l'insuffisance des causes secondes et la nécessité d'une cause première pour expliquer les phénomènes ; c'est elle qui nous fait mieux comprendre l'ordre et les beautés de la nature, encore plus admirables lorsqu'on

les contemple de plus près, grâce aux microscopes, aux télescopes et aux autres merveilleuses inventions du génie humain. La science a précisé et étendu à nos yeux le domaine des causes secondes ; elle n'a pas supprimé celui de la Cause première.

Les *passions* populaires, surtout la terreur superstitieuse, auraient-elles suffi à inventer l'existence de Dieu? Un poète l'a prétendu.

Primus in orbe Deos timor fecit (1).

Mais la peur de Dieu, comme d'une puissance jalouse, malfaisante ou vengeresse, n'est pas le vrai sentiment du cœur de l'homme à l'égard de Dieu. S'il le craint parce qu'il est juste et qu'il châtie le crime, il l'aime aussi parce qu'il est bon ; il lui rend grâce pour les bienfaits reçus ; il le prie et il espère en lui. D'ailleurs, la crainte de Dieu, bien loin de créer l'idée de Dieu, la présuppose déjà existante, et cette crainte nous conduirait plutôt à nier Dieu qu'à l'affirmer. Si l'impie a dit dans son cœur : *Il n'y a pas de Dieu*, c'est précisément parce qu'il en a peur.

Enfin les *calculs des politiques* ou les supercheries des prêtres des faux dieux, n'auraient jamais suffi à établir la croyance en Dieu, croyance si contraire à toutes les passions et honteuses cupidités qui s'agitent dans les bas-fonds du cœur humain, si cette croyance n'eût été conforme aux tendances et aux aspirations des facultés les plus nobles et les plus élevées de notre nature. Si les lois politiques ou religieuses des sociétés humaines ont pu de tous temps se servir utilement de cette croyance, c'est précisément parce qu'elle est antérieure à toute convention sociale, et qu'elle est l'écho le plus direct et le plus pur de la nature.

Ainsi ni les fraudes des faux prêtres, ni lescalculs

(1) Lucrèce, *De Nat. rer.*, L. VI, v. 40.

des politiques, ni les passions populaires, ni l'ignorance, ni les préjugés d'éducation, ne sont des explications suffisantes de l'unanimité des peuples à croire en Dieu. Mais toutes ces causes cependant n'ont pas été sans influence sur la marche de l'esprit humain, et nous reconnaissons volontiers, qu'elles ont contribué pour une large part à faire dévier le progrès de la science humaine sur la nature de Dieu. Elles expliquent à merveille toutes les superstitions des idolâtres, des païens et des fétichistes, ou tous les abus de la religion, mais non la religion elle-même. Voilà pourquoi les superstitions passent avec le progrès des lumières, tandis que la religion ne passe point, car elle est l'essence de la nature ; impossible au sophisme ou à la violence de l'arracher jamais du cœur de l'homme.

*
* *

1° Consentement des peuples.

L'universalité des croyances religieuses, chez tous les peuples, même barbares, et dans tous les âges, est un fait si manifeste, qu'il a frappé vivement les anciens observateurs. On connaît le beau témoignage de Cicéron : « Quel est le peuple, disait-il, quelle est la famille humaine qui n'ait, avant toute science, une connaissance anticipée de la divinité ? » — « Aucune nation n'est si grossière et si sauvage, qu'elle ne croie à l'existence des dieux, lors même qu'elle se trompe sur leur nature » (1). Plutarque disait de même : « En parcourant la terre, vous pouvez trouver des cités privées de murailles, de maisons, de gymnases, de lois, de l'usage de la monnaie, de la connaissance des lettres ; mais un peuple sans Dieu, sans prières, sans serments, sans rites religieux, sans sacrifices, nul n'en vit jamais » (2).

(1) Cicéron, *De natura Deor.*, l. IV. — *De legibus*, l. I, c. 8.
(2) Plutarque, *Advers. Colotem Epicureum*. Opp., t. II, p. 1125.

Cet accord est d'autant plus remarquable, observe Maxime de Tyr, que les hommes sont en désaccord sur presque tout le reste : « ils diffèrent de peuple à peuple, de ville à ville, de famille à famille, d'individu à individu, et le même homme ne s'accorde pas toujours avec lui-même. Eh bien ! ajoutait-il, remarquez que dans un si grand combat d'opinions, toutes les opinions et les lois sont d'accord sur ce point qu'il est un Dieu roi et père de toutes choses. Le Grec et le barbare, l'homme du continent et l'insulaire, le sage et le sot, confessent unanimement son existence. Si depuis l'origine du monde il y a eu deux ou trois misérables sans Dieu, dites hardiment que c'est une race abjecte, cynique, déraisonnable, stérile, frappée de mort » (1).

D'après les savants contemporains.

Nous pourrions multiplier à l'infini les témoignages, soit des historiens et des philosophes païens, soit des Pères de l'Église ou écrivains ecclésiastiques, tels que Tertullien, Clément d'Alexandrie, Lactance, Eusèbe, S. Justin, Athénagore, et tant d'autres ; mais l'on pourrait justement reprocher à tous ces anciens de n'avoir eu de l'antiquité, que des connaissances géographiques et historiques restreintes ou fort imparfaites, et de n'avoir pas connu les documents beaucoup plus complets que nous possédons aujourd'hui. Sans doute, aujourd'hui même l'inventaire de toutes les religions du globe n'est pas entièrement terminé, mais la plupart des peuples modernes sont assez connus et leurs théogonies assez longuement décrites dans les ouvrages contemporains, les Annales de la Propagation de la foi, les Missions catholiques et les récits d'un grand nombre d'explorateurs, pour nous permettre de porter un jugement définitif (2).

(1) Maxim. Tyr, *Dissertat.* I.
(2) de Quatrefages, *L'espèce humaine* ; *les Pygmées*. — De Hart-

Les anciens peuples nous ont aussi livré une grande partie de leurs secrets religieux. Les monuments de l'antique Orient, grâce aux progrès de la philologie comparée, sont chaque jour déchiffrés et expliqués. Les peuples primitifs eux-mêmes, ceux dont nous ne connaissons ni l'histoire ni la langue, nous ont laissé dans leurs tombes ou dans leurs cavernes, des débris de leur industrie et des signes non équivoques de leurs croyances religieuses.

Voici en abrégé le résultat de ces recherches, d'abord pour les peuples qui ont une histoire (1).

Résumé des dernières découvertes.

Il est désormais hors de doute que les croyances religieuses sont au moins aussi anciennes que l'histoire, et qu'on ne peut montrer aucune époque où elles n'aient existé. En particulier, l'affirmation d'un Dieu suprême ayant les attributs moraux que lui reconnaît le spiritualisme : puissance, sagesse, bonté, justice, se rencontre chez tous les peuples qui nous ont laissé une littérature et des documents écrits.

Il est vrai qu'il y a souvent beaucoup d'incohérence dans les idées de ces anciens peuples. A côté d'idées monothéistes et spiritualistes parfois très élevées, nous trouvons souvent dans les anciens documents, par le plus singulier contraste, des erreurs et des superstitions polythéistes, naturalistes et fétichistes ; et c'est ce qui explique comment de savants interprètes ont pu soutenir avec une certaine vraisemblance les théories les plus opposées. Les croyances monothéistes elles-mêmes ne portent pas toujours leurs fruits de moralité ; les conséquences logiques qu'elles

mann, *Les peuples d'Afrique*.— John Lubbock, *Origines de la civilisation*. — Mgr de Laouenan, *du Brahmanisme*, etc., etc.

(1) Cf. Abbé de Broglie que nous allons résumer dans le passage suivant, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. — Maspéro, *Hist. des anc. peuples de l'Orient*. — Lenormand, *Manuel de l'hist. anc. des peuples de l'Orient*.

impliquent sont plus d'une fois méconnues : ainsi l'idée de création est presque toujours absente des cosmogonies païennes. L'unité divine du paganisme, molle et vague, se transforme aussi fort souvent en multiplicité, au moins nominale, car la multiplicité retourne de même à l'unité.

Sous ces graves réserves, nous soutenons que l'idée d'un Dieu moral et même d'un Dieu unique, quoique cette unité soit presque toujours associée avec un certain fractionnement, se trouve chez tous les peuples, et n'a jamais été exclue à aucune époque connue de l'histoire, et nous croyons, avec M. l'abbé de Broglie, que cette thèse, ainsi expliquée, a pour elle « l'unanimité de la tradition païenne et le témoignage de tous les savants de bonne foi ».

La Chine. L'Egypte

La Chine a toujours adoré un Dieu suprême, le Seigneur du ciel, *Shangti* ou *Thieng*, qui ordonne le bien et défend le mal.

L'Egypte dans ses hymnes sacrées, parle du Dieu tout-puissant, *Nutar* ou *Ammon Ra*, dans les mêmes termes que nous :

« Le Dieu tout-puissant, qui existe par lui-même, a fait le ciel et la terre, les eaux, le souffle de la vie, le feu, les dieux, les hommes, les animaux, les reptiles, les oiseaux. Je suis hier, je suis aujourd'hui, je suis demain. Salut à toi, Ammon Ra, Dieu de vérité, Père des dieux, Créateur des hommes.. Ecoute mes vœux... ne me reproche pas mes nombreuses fautes (1). »

L'Inde

L'Inde, sur ce point, pense comme l'Egypte. Dans les vieilles hymnes des Vedas, les dieux éternels sont invoqués comme s'ils n'en formaient qu'un seul, ou s'ils n'étaient que différentes faces du même Dieu ; pour les brahmanistes indiens, Brahma, Vichnou et

(1) Lepage-Renouf, p. 225.

Siva ne sont que les aspects différents d'un Dieu suprême, *Brahme.* Quant aux bouddhistes, ils ont mis des dieux partout dans leurs légendes, ils ont semé leur pays de temples consacrés à ces divinités. ils les adorent, les redoutent; ils ont fait de la prière une institution, ils admettent le dogme de la vie future et celui de la rémunération, et ne sauraient être appelés athées, quoi qu'en disent Burnouf et B. Saint-Hilaire. Accorderait-on que la littérature et la métaphysique des sages bouddhistes s'inspirent trop souvent de théories panthéistiques ou athées, elles demeurent sans influence sur les croyances populaires, qui ne sont certainement pas athées.

La Chaldée reconnaît l'unité divine sous deux formes: celle d'*Hu*, Dieu invisible, sans temple et sans autels, et celle d'*Assur*, à Ninive, ou de *Mardouk* à Babylone, Dieu national, roi de l'Olympe, représenté par un buste humain porté sur les nuées. La Chaldée.

La Phénicie adore le même Dieu, sous le nom de *Baal*, qui se multiplie, quoiqu'il soit d'abord unique. La Phénicie. La Perse.

La Perse reconnaît *Ormuzd*, comme Dieu unique, créateur du ciel et de la terre.

La Grèce, d'après Homère, invoque *Zeus*, comme le père des dieux et des hommes. Il est appelé le Très-Haut, le maître souverain, le suprême ordonnateur (ὕπατος μήστωρ). En lui se réalise l'idéal de la toute-puissance et de l'intelligence absolues. Tous les dieux vont au devant de lui, lorsqu'il rentre dans l'Olympe. La Grèce.

A Rome, nous retrouvons la même doctrine. M. Fustel de Coulange, dans son beau livre sur la *Cité antique*, a très bien montré que toute la vie sociale ou privée reposait sur l'idée religieuse; de son côté M. Gaston Boissier nous a démontré que les divers dieux du peuple romain ne sont que des décompositions abs- Rome

traites d'un Dieu unique, des attributs ou des épithètes transformés en dieux distincts (1).

« Citons un dernier témoignage, écrit M. de Broglie, pour asseoir définitivement notre conclusion. Nous l'emprunterons à un écrivain moins suspect, car il est rationaliste d'une part, et d'autre part il est juif, et à ce titre tient avec une grande énergie à conserver à sa nation le privilège d'avoir enseigné aux hommes la notion la plus élevée de la divinité, et d'avoir inventé le Dieu que nous adorons. Cet auteur, M. Darmesteter, dont le nom est une autorité en ce qui regarde la langue zende, recueillant dans un travail d'ensemble toutes les traditions des peuples de race indo-germanique, Indous, Perses, Grecs, Latins, Germains, Scandinaves, Celtes, Slaves, arrive à la conclusion qu'avant leur séparation, c'est-à-dire longtemps avant nos plus anciens documents historiques, ces peuples étrangers à la race sémitique adoraient un Dieu suprême, ayant tous les attributs du Dieu des Juifs, sauf le titre de créateur universel (2). Ainsi toute l'antiquité s'accorde sur ce point : la race aryenne, la race sémitique, la Chine de race jaune, l'Egypte, l'Asie, l'Europe, reconnaissent, quand on remonte à une haute antiquité, un Dieu unique, et considèrent ce Dieu comme l'être le plus puissant de l'Univers, comme parfaitement sage, juste et bon, voyant tout, gouvernant le monde, exauçant les prières, récompensant la vertu, punissant le vice et pardonnant au repentir. Il y a des dieux multiples dans l'antiquité, mais ils sortent d'un même tronc, ne sont que des transformations du Dieu unique adoré par

(1) Boissier, *La religion romaine*, ch. 1, p. 6.
(2) Darmesteter, *Essais orientaux ; — Le Dieu suprême dans la mythologie aryenne.*

les plus anciens peuples sous des noms divers, mais toujours le même. »

Si nous avions à traiter ici d'une autre croyance religieuse, telle que la foi en la vie future, qui est, avec la foi en l'existence de Dieu, le fondement des grandes doctrines spiritualistes, nous arriverions à la même conclusion. Mêlée à une mythologie grossière et incohérente, elle apparaît comme un diamant enchâssé dans une gangue épaisse, dès le commencement de l'histoire des peuples.

Reste à savoir s'il faut en dire autant des âges préhistoriques, et si l'idée de Dieu est vraiment contemporaine du réveil de la raison humaine. Quoique les documents écrits nous manquent pour cette première période, nous n'en sommes pourtant pas réduits à de simples conjectures. **Ages préhistoriques.**

D'abord les plus antiques traditions de l'humanité, recueillies dans un livre, dont aucun philosophe ne saurait méconnaître l'autorité humaine, la Sainte Bible, rendent un témoignage favorable à notre thèse : les premiers hommes ont connu et adoré Dieu ; ils étaient religieux.

Mais ce n'est pas tout. La science moderne a fouillé les tombes et les cavernes les plus antiques ; elle a recueilli avec soin les débris de l'industrie primitive ; et ces débris ont donné à la fois des preuves d'intelligence et de religiosité. Les coutumes funéraires établies dès l'origine, prouvent en même temps que l'on croyait à une autre vie, et que l'on pratiquait des rites religieux.

Les ouvrages ou les articles de Revues, qui le démontrent, sont innombrables (1) et M. de Quatrefages,

(1) De Quatrefages, *L'Espèce humaine, les Pygmées.* — De Nadaillac, *L'homme avant l'histoire.* — Chabas, *Etudes sur l'antiquité historique* · — Abbé Hamard, etc.

frappé de l'universalité de ces croyances religieuses chez tous les peuples, même barbares, a proposé d'adopter comme signe caractéristique de notre espèce, la *religiosité*, et de définir l'homme : *un animal religieux.*

Les peuplades sauvages actuelles. Pour arriver à la même conclusion, les savants ont aussi raisonné par analogie avec les peuplades les plus sauvages actuellement existantes. Les Mincopies des îles Adaman sont des hommes si « primitifs » qu'ils ne connaissent ni la culture des céréales, ni l'élevage des bestiaux, ni l'usage des métaux, pas même la manière de faire du feu — ce qu'aucune autre population du globe n'ignore. L'écriture leur est inconnue. Ils ne savent même pas se vêtir, mais ils se recouvrent le corps d'une pâte d'argile qui, en séchant, leur forme une espèce de carapace. Leurs outils en pierres, en coquilles ou en bois, sont si grossiers, qu'ils ont été rapprochés par M. de Quatrefages de l'outillage de l'homme tertiaire (?). Quoi qu'il en soit, on aurait grand tort de les croire, ces pauvres négritos, dépourvus d'idées religieuses, encore moins de les considérer comme une espèce intermédiaire entre le singe et l'homme. Ces jugements précipités et passionnés de quelques libres penseurs ne sont plus soutenables aujourd'hui.

Depuis que les Anglais ont fondé chez eux un établissement pénitentiaire, on a pu les voir de près, les étudier et les mieux connaître ; et l'on a constaté que cette peuplade si décriée pourrait en remontrer, au point de vue moral, à plus d'un peuple civilisé. Ils croient à un Dieu unique et créateur appelé Puluga, tout-puissant, plein de pitié pour les malheureux et de justice, soit envers les pécheurs qu'il juge sévèrement après leur mort, soit pour les justes, qu'il récompense éternellement. Ils espèrent en la résurrection des corps.

Ils admettent le fait de la déchéance originelle et plusieurs autres dogmes qui se rapprochent du christianisme. Ils sont monogames, ont des mœurs très sévères, et observent un grand respect les uns pour les autres. Et toutes ces croyances morales si élevées s'allient pourtant à une industrie rudimentaire et à une absence totale de civilisation. Voilà certes une révélation étonnante pour nos libres penseurs et nos évolutionnistes, qui suffirait à renverser leurs brillantes hypothèses.

Comment soutenir désormais qu'une extrême barbarie industrielle est le signe certain de l'absence des qualités morales et des idées religieuses ? Comment conclure de la pauvreté des arts et de l'industrie, que l'archéologie préhistorique nous révèle chez nos ancêtres les plus lointains, à leur ignorance religieuse et morale et à leur parenté avec la brute ?

Les mêmes observations ont été faites sur les Négritos de la presqu'île de Malacca et des Philippines, sur les Négrilles ou pygmées d'Afrique, tels que les Akkas qui vivent à 3 degrés au nord de l'Equateur ; sur les Hottentots et leurs frères inférieurs les Boschimans, etc., qui sont désormais réhabilités au point de vue de la morale ou de la religiosité. Nous devons remercier M. de Quatrefages d'avoir mis tous ces faits si longtemps contestés ou ignorés en pleine lumière, car ils sont un argument décisif en faveur des âges préhistoriques ; et nous pouvons conclure avec lui : « Là est le grand fait. L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état *erratique*. Partout et toujours, la masse des populations lui a échappé ; nulle part, ni une des grandes races humaines, ni même une division quelque peu importante de ces races n'est athée » (1).

(1) Cfr. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, ch. 35, p. 356 et surtout *Les Pygmées* (1887).

*
* *

2° Consentement des *grands hommes.*

Mais pourquoi tant insister, me direz-vous, sur le témoignage des peuples barbares ou à demi-civilisés ? Pour connaître les vraies tendances de l'esprit et du cœur humains, ne vaut-il pas mieux interroger ces grands hommes, ces grands génies, philosophes, poètes, artistes, savants, qui dans les sociétés les plus policées ont fait éclater la supériorité de notre nature, en nous la montrant dans son plein épanouissement ? Cette réflexion nous paraît fort juste ; et nous estimons que pour savoir si c'est l'athéisme ou la croyance en Dieu, qui est conforme à la raison humaine, il faut le demander à Platon, à Aristote, à S. Thomas, à Descartes, à Leibnitz, à Newton, à Cuvier... plutôt qu'aux Négritos, aux Cafres ou aux Pygmées d'Afrique.

Aussi nous nous reprocherions de terminer l'exposé de cette preuve tirée du consentement universel, sans avoir cité les témoignages des plus grands noms dont l'esprit humain s'honore.

a) Les philosophes grecs.

Interrogeons d'abord les grands hommes de la Grèce, cette terre classique des lettres, des arts, de la philosophie, des sciences exactes et naturelles, qui a brillé d'un si vif éclat parmi les nations antiques, et d'où est sortie notre civilisation moderne.

Xénophane, Anaxagore.

Dès le premier réveil de la réflexion philosophique, nous voyons l'idée de la divinité, qu'une mythologie poétique et populaire avait fragmentée, se reconcentrer dans son unité essentielle. Xénophane, le fondateur de l'école d'Elée, combat l'anthropomorphisme polythéiste, et démontre, au témoignage d'Aristote (1), l'unité de Dieu soit par l'unité de la nature, soit par un argument *a priori*. Mais son langage qui

(1) *De Xénoph.*, 3. — *Métaph.*. I., ch. 5.

sent parfois le naturalisme panthéistique, c'est-à-dire un polythéisme déguisé, est moins une rupture franche avec cette erreur, qu'une transition vers le monothéisme décidé d'Anaxagore, de Socrate, de Platon et d'Aristote.

Ici le vrai spiritualisme bat son plein et correspond avec l'apogée de la civilisation grecque.

Socrate est justement considéré comme le fondateur du monothéisme philosophique : unité et personnalité divines, prouvées surtout par l'argument de contingence et celui des causes finales ; providence universelle, et même providence particulière s'intéressant au sort des individus ; nécessité de la prière, surtout pour les biens de l'âme ; immortalité de l'âme et sanction pour le vice ou la vertu ; toutes ces idées fondamentales sont nettement formulées par Socrate. Qu'il nous suffise de citer ce beau passage de Xénophon (1) : Socrate.

« Voici l'entretien qu'un jour, en ma présence, Socrate eut avec Aristodème sur la divinité. Il savait qu'Aristodème ne sacrifiait jamais aux dieux et que même il raillait les pratiques religieuses. « Aristodème, lui dit Socrate, y a-t-il des hommes dont vous admirez le talent, la sagesse ? — Sans doute. — Quels sont-ils ? — J'admire surtout Homère dans la poésie épique, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire, Zeuxis dans la peinture. — Quels artistes trouvez-vous les plus admirables, ceux qui font des figures dénuées de pensée et de mouvement, ou ceux qui produisent des êtres animés, doués de la puissance de penser et d'agir ? — Sans doute, ceux qui créent des êtres animés, si toutefois ces êtres sont l'ouvrage d'une intelligence, et non pas du hasard. — Entre des œuvres dont la destination ne paraît en au-

(1) Voy. aussi le discours de Socrate dans Platon, *Le Phédon*, 96, 199.

cune manière, et celles dont le but, l'utilité est manifeste, lesquelles regardez-vous comme l'effet d'une cause intelligente ou comme le produit du hasard ? — Il est clair qu'il faut attribuer à une intelligence celles qui ont un but, une véritable utilité. — Ne vous semble-t-il pas que celui qui créa les hommes à l'origine, leur a donné des organes parce qu'ils leur sont utiles, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre? Aurions-nous le sens du doux et de l'amer, si nous n'avions l'organe de la langue ? N'est-ce pas une attention de la Providence d'avoir muni nos yeux de paupières capables de s'ouvrir, de se fermer au besoin, d'avoir placé les cils, les sourcils pour protéger ces yeux si délicats ? N'est-ce pas encore une œuvre providentielle que les dents antérieures soient faites pour trancher, les molaires pour broyer, etc., etc... Toutes ces dispositions si bien prises, les attribuerez-vous au hasard ou à quelque dessein ? — Je vois bien qu'en les considérant de la sorte elles paraissent l'œuvre d'un artiste intelligent. — De même, pour ces êtres sans nombre qui nous entourent ; je vous le demande, croyez-vous qu'une cause aveugle ait pu les disposer dans l'ordre où nous les voyons ? — Peut-être, dit Aristodème, car je ne vois pas là de cause qui les dirige, comme je vois les auteurs de nos œuvres d'art. — Mais vous ne voyez pas non plus l'âme qui domine et dirige votre corps ; pouvez-vous en conclure que tout en votre personne se fait au hasard, sans jugement, sans dessein ? » Ici Aristodème, poussé à bout, tente une diversion ; il n'ose plus nier l'existence d'un Dieu, mais il ajoute : « Cher Socrate, je ne méprise pas la Divinité, mais je la crois trop élevée pour qu'elle ait besoin de mon culte. — Mais précisément, plus sa grandeur daigne prendre soin de vous, plus vous devez l'honorer. — Je ne m'en

dispenserais pas, reprit Aristodème, si je croyais que les dieux s'occupent des affaires humaines. — Quoi ! vous jugez les dieux indifférents à notre égard, eux qui nous ont donné les yeux, la vue, l'ouïe et le goût, qui nous ont accordé la parole, etc. Dieu n'a pas seulement donné à nos corps une forme plus noble, plus avantageuse qu'aux animaux ; ce qui est infiniment plus, il nous donne une âme très parfaite, capable de reconnaître l'auteur de ces merveilles » (1).

Platon avait bien raison de se glorifier d'avoir été le disciple d'un tel maître, mais il l'a encore surpassé par le développement magnifique donné aux mêmes doctrines et les merveilleuses intuitions de son génie. Platon.

Ce philosophe emploie déjà le vrai procédé scientifique de la raison pour s'élever à Dieu. Il prend les choses créées, pour point de départ ; non pas pour en déduire par voie d'identité ce qu'elles contiennent, mais pour remonter à leur cause par voie d'induction transcendante. Le fini est, en effet, le point d'appui de notre élan raisonnable, qui nous élève jusqu'aux pieds de l'infini.

On trouve développé dans le *Timée* et le *Phédon* (2), l'argument des causes finales ; la preuve par la contingence ou par la cause efficiente se trouve aussi formulée dans une foule de passages (3) ; on pourrait même trouver une vague ébauche de la preuve par le mouvement, dans le dixième livre de *Lois* et surtout dans le *Phédon*.

Mais si Platon s'est servi des preuves cosmologiques pour arriver à l'existence de Dieu, il s'est appuyé surtout sur les preuves psychologiques et morales, particulièrement sur celles que l'on peut tirer de la

(1) Xénophon, *Memorabilia Socratis*, I, 4 ; IV, 3.
(2) *Phédon*, 100, — *Timée*, 46, 32.
(3) *Timée*, 37 B ; *Phil.*, 7 ; *Sophist.*, 205 b , *Philèb.*, 30.

nature, de l'origine des idées, et des aspirations de notre âme. Ces preuves convenaient à merveille à la nature de son génie.

« Il y a, dit-il, au delà de la science, l'Être même et la Vérité même, qui donnent aux choses leur vérité, et aux esprits la force de les connaître, et il y aurait au delà de la science, la vue très éloignée, très difficile de cet Être lui-même qui est le souverain bien » (1). Mais ce terme, on n'y parvient pleinement qu'après la mort. Que si la science et la vérité sont belles, leur source est encore plus belle. Les idées nécessaires et éternelles sont des images et des reflets du souverain bien. « A la vue de ces fantômes divins et de ces ombres de ce qui est, ne peut-on pas juger que ces ombres et ces images sont produites par un soleil qui leur correspond ? » (2) — « Il y a donc quelque chose de beau, de bien et de grand par soi-même ; pour moi je ne trouve rien de si évident que l'existence du Beau et du Bien » (3).

Remarquons que ce Dieu de Platon n'est pas un idéal abstrait. Il est un vivant absolu (τῳ παντελεῖ ζώῳ), un vivant intelligible et parfait (τῳ τελεωτατῳ καὶ νοητῷ ζῳώ); le vivant qui est, et en qui sont les idées (ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἐστι ζῶον). C'est lui qui a tout produit dans le monde (κατά γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαὶ).

« Au nom de Dieu, s'écrie ce philosophe, nous persuadera-t-on facilement que Celui qui est absolument, n'a ni le mouvement, ni la vie, ni l'âme, ni la pensée ; qu'il est inerte, qu'il est privé de l'auguste et sainte intelligence ? — Dirons-nous qu'il a l'intelligence, mais qu'il n'a pas la vie ? — Dirons-nous qu'il a l'une et l'autre, mais non la personnalité ? — Dirons-nous

(1) *De Republ.*, 517.
(2) *De Republ.*, 532.
(3) *Phédon*, 77, 4.

qu'il est personnel, intelligent, vivant, mais inerte? Tout cela serait absurde ! » (1)

Rappelons aussi sa belle preuve de Dieu par la voix de la conscience, ou ce qu'il appelle le *sens divin*, et ces belles paroles qu'il met dans la bouche de Socrate : « Il y a une voix divine qui me parle... Cette voix s'est fait entendre à moi depuis mon enfance ... Cette voix est celle du Dieu qui m'ordonne de vivre en cherchant la sagesse et la connaissance de moi-même... Je dois donc obéir à Dieu plutôt qu'à vous, ô Athéniens » (2).

C'est à Platon que revient l'honneur d'avoir le premier mis en lumière, cet élément inné, *voix de la conscience*, *attrait du souverain bien*, *génie divin*, *ou sens divin*, qui porte vers Dieu l'âme pure, dégagée des passions, et d'avoir formulé ce précepte, simplement sublime, que nous devons aller à Dieu non seulement par le raisonnement, mais par l'âme tout entière (3).

Cette théodicée de Platon se retrouve en entier dans les ouvrages d'Aristote, mais développée à un point de vue plus scientifique et plus rigoureux. Aristote était un savant, dans le sens moderne de ce mot ; son génie observateur et raisonneur, plutôt qu'intuitif, lui a fait préférer les preuves cosmologiques aux preuves par le sentiment ou par l'idée, mais sa doctrine et ses conclusions sont au fond les mêmes. On a voulu voir entre eux une différence de méthode ; Aristote prouvant Dieu par la voie inductive, tandis que Platon l'aurait découvert par la voie déductive, Aristote.

(1) *Sophist.*, 248, 249.

(2) *Apol. Socrat.*, 28. 29, 31 B. Cette voix de la conscience est l'interprétation la plus vraisemblable du δαιμόνιον de Socrate sur lequel on a tant discuté.

(3) Cfr. *Timée*, 89, 90. — *Alcib.*, I, 135 E. — *De republ.*, 518, C. E ; 519 B, 586.

mais cette assertion n'est pas plus exacte : l'un et l'autre s'élèvent à Dieu par le principe de causalité et jamais par celui d'identité. Leur méthode est donc inductive et nullement déductive ou géométrique.

L'exposition seule diffère suivant la trempe des deux génies. L'un popularise l'idée de Dieu par le dialogue et la poésie ; l'autre la formule froidement avec la rigueur et la précision qui conviennent à la science ; on peut même dire que pour Aristote l'idée de Dieu est la résultante et comme l'idée synthétique de tout un vaste système scientifique dont les grandes lignes font encore la base de la science moderne.

C'est à lui que nous devons la première démonstration complète et savante de l'existence de Dieu par le mouvement qui remplit presque tout le VIII[e] livre de sa *Physique*.

C'est à lui surtout que nous devons la profonde conclusion qu'il en tire sur la nature de Dieu, qui est *un acte pur*, ne renfermant aucune puissance, ni aucun devenir, mais la plénitude actuelle de l'être. Définition sublime, merveilleusement commentée par S. Thomas, et qui suffirait à immortaliser la gloire de ce vaste génie.

Nous étudierons plus longuement à la fin de cet ouvrage la pensée d'Aristote sur l'existence et la nature de Dieu. Il nous suffit de mentionner ici son accord avec Platon, car tous ces génies de premier ordre sont d'accord sur ce point fondamental, alors même qu'ils ne parlent pas la même langue et qu'ils paraissent en désaccord. Ceux qui voudront bien ne les juger qu'après avoir pris la peine de les lire dans leurs textes originaux, en faisant taire les préjugés d'une éducation plus ou moins cartésienne, seront unanimes à redire la parole de Cicéron : « entre l'Académie et le

Portique il n'y a ici qu'une différence de mots » (1).

Nous venons de prononcer le nom du grand moraliste, et surtout du grand orateur, de l'écrivain classique par excellence, qui personnifie l'idée religieuse de cette Rome conquérante, devenue, après la conquête de la Grèce, le foyer des lettres et des sciences, le centre de la civilisation antique. Il sera bon de l'entendre raisonner sa foi en l'existence de Dieu. *b) Les philosophes romains : Cicéron.*

« Quel homme, nous dit-il, en voyant les mouvements du ciel, la disposition régulière et constante des astres, et leurs rapports harmonieux, pourrait nier que tout s'y fasse avec ordre ? Lorsque nous voyons une sphère, une machine se mouvoir pour indiquer les heures, nous ne doutons pas qu'elle soit l'œuvre d'un artiste raisonnable ; lorsqu'il s'agit des mouvements du ciel, si constants, si bien ordonnés, pourrions-nous douter davantage qu'ils soient réglés par une raison excellente et même divine? » (2)

« A la vue de ces mouvements des astres si constants, si bien ordonnés, le philosophe doit comprendre qu'il y a dans le ciel un maître, un gouverneur, l'architecte du magnifique ouvrage que nous contemplons » (3).

Cicéron réfute ensuite la théorie du hasard et des atomes, par l'argument des 24 lettres de l'alphabet, qui, jetées au hasard, sont incapables de former les *Annales d'Ennius*, et il conclut avec une ironie pleine de justesse : « Si la coïncidence des atomes peut former le monde, pourquoi ne forme-t-elle jamais de maison, de temple, de ville ? ce serait moins difficile et bien moins compliqué. »

L'argument par la voix de la conscience et la né-

(1) Cicéron, *Academ.*, l. I, c. 9.
(2) Cicéron, *De natura Deorum*, l. I, n° 28.
(3) *Ibid.*, l. II, n° 35.

cessité de l'ordre moral n'a pas été développé avec moins de vigueur et d'éloquence : « Il y a, dit Cicéron, une loi toujours droite, commune à tous les peuples, constante, éternelle, qui commande d'observer le devoir, qui défend la fraude et l'injustice. Personne ne peut abroger cette loi, personne ne peut en rien retrancher. Ni le Sénat, ni le peuple, ne peuvent en dispenser, et c'est elle-même qui s'explique et s'interprète. Elle n'est pas autre à Rome, autre dans Athènes, telle ici, différente ailleurs. Toujours une, immuable, dans tous les temps et chez tous les peuples, elle s'impose à tous. C'est Dieu qui parle et qui commande par elle; Dieu en est l'auteur, le législateur; celui qui la viole agit contre la nature même de l'homme, et il subira des peines très graves pour cette violation, lors même qu'il échapperait en apparence à la vindicte des lois » (1).

Galien Deux siècles après Cicéron, le plus grand savant naturaliste paru depuis Hippocrate, terminait son grand ouvrage, *De Usu partium*, par cette magnifique profession de foi religieuse : « Il me semble qu'en écrivant ces lignes, j'ai composé un hymne véritable à l'honneur de Celui qui nous a faits, et j'estime que la solide piété ne consiste pas tant à lui sacrifier des hécatombes, qu'à faire reconnaître aux autres sa sagesse, sa puissance et sa bonté, à montrer comment il a mis toutes choses dans l'ordre et la disposition la plus convenable à leur mutuelle conservation; car faire ressentir ses bienfaits à toute la nature, c'est donner des preuves d'une bonté qui exige de nous un tribut de louanges. »

Après un examen anatomique des muscles et de leur merveilleux mécanisme dans les membres humains,

(1) Cicéron, *De legibus*.

ce même savant s'écriait : « Si cela n'a d'autre cause que le hasard, où trouvera-t-on quelque œuvre faite avec art, avec dessein ? » C'est aussi le cri d'admiration que tout savant devrait laisser échapper, à mesure que le scalpel et le microscope lui font voir de plus près tous les détails infinis de cette merveille.

Si des savants païens nous passons aux Pères de l'Église et aux grands docteurs du moyen âge, nous rencontrons des témoignages innombrables, qu'il nous serait impossible de résumer en quelques pages. Aussi n'en citerons-nous que quelques-uns parmi les plus illustres. c Les philosophes chrétiens

« Dès l'origine, écrivait Tertullien, le Créateur s'est révélé en même temps que son œuvre, qui a précisément pour but de faire connaître Dieu. Ne vous imaginez pas que la connaissance de Dieu soit née avec le Pentateuque... La grande majorité du genre humain n'avait jamais entendu parler de Moïse, encore moins de ses livres, et pourtant elle connaissait le Dieu de Moïse, alors même qu'elle était dominée par les ténèbres de l'idolâtrie. Elle le distinguait de ses idoles, l'appelait Dieu, du nom qui lui est propre, ou le Dieu des dieux ; elle manifestait sa gloire par des locutions de ce genre : *Si Dieu l'accorde ; s'il plaît à Dieu ; je me recommande à Dieu*... Les livres de Moïse n'y sont pour rien. L'âme est antérieure à la prophétie, car la conscience est la dot originelle de l'âme. Elle ne varie point, elle est la même en Egypte, en Syrie, dans le Pont. Tous voient dans le Dieu des juifs, le Dieu de l'âme. Dieu a ses témoignages ; il a pour témoins et tout ce que nous sommes et le monde où nous vivons » (1). Tertullien.

Mais le grand apologiste a surtout reconnu Dieu aux

(1) Tertullien, *Advers. Marc.*, I, 10.

beautés de la nature, qu'il célèbre avec une rare magnificence : « Que je t'offre une rose, dit-il à Marcion, tu n'oseras plus mépriser le Créateur... Prenons ce qu'il y a de plus infime : une humble fleur, je ne dis pas de la prairie, mais du buisson ; le coquillage d'une mer quelconque, comme celui de la mer Rouge ; l'aile du plus insignifiant oiseau, comme la magnifique parure du paon, te montrent-ils dans le Créateur un ouvrier si méprisable ? » (1)

S. Clément d'Alexandrie.

Clément d'Alexandrie, le chef de cette fameuse école d'Alexandrie qui a jeté un si vif éclat dans le monde des lettres et de la philosophie, nous a laissé une belle encyclopédie des sciences divines et humaines, où il montre l'accord de la raison et de la foi. Il insiste avec force sur les preuves psychologiques et morales, qui plaisaient à son génie contemplatif.

« Tous les êtres ont naturellement, et sans qu'on le leur enseigne, quelque sentiment de l'existence de leur père et créateur commun... L'idée du Dieu unique et tout-puissant a toujours existé dans les esprits bien pensants, par une manifestation naturelle » (2).

S. Augustin.

Ces preuves plaisaient aussi au génie intuitif de S. Augustin : « Dieu est le centre de toute subsistance, la raison de toute connaissance, la règle de toute bonne vie » (3). — « Les vérités ne sont intelligibles que parce qu'elles sont illuminées par un autre soleil qui est le leur » (4). Ces maximes résumaient à ses yeux la théodicée platonicienne. Mais on se tromperait étrangement si l'on croyait qu'il dédaignait les preuves cosmologiques, qu'il a parfois merveilleusement développées, en leur donnant la priorité.

(1) Tertullien, *Adv. Hermogenem*, I. 14.
(2) Clément d'Alex., *Stromates*, V. 13 et 14.
(3) S. Augustin, *De civitate Dei*, VIII, 4.
(4) S. Aug., *Soliloques*, VIII, 15 ; *De civit. Dei*, IV, 6.

« Interrogez la beauté de la terre, interrogez la beauté de la mer... ; interrogez la beauté du ciel... ; interrogez les animaux, les âmes cachées, les corps qui paraissent ; les êtres visibles qui sont gouvernés, les êtres invisibles qui gouvernent ; interrogez ces choses, et ces choses vous répondront : Voyez, nous sommes belles ! Leur beauté, voilà ce qu'elles proclament. Qui a fait ces beautés changeantes, sinon une immuable beauté ? Les philosophes en sont ensuite venus à l'homme, afin de pouvoir entendre et connaître Dieu, créateur de l'univers, et dans l'homme ils ont interrogé à la fois le corps et l'âme... et ils ont trouvé que dans l'homme même l'âme et le corps étaient changeants. Le corps change par l'âge, par la corruption, par les aliments, par ce qu'il reçoit, par ce qu'il perd, par la vie, par la mort. Les philosophes ont trouvé que l'âme aussi était changeante ; tantôt elle veut, tantôt elle ne veut pas... tantôt elle ignore, tantôt elle s'élève à la sagesse, tantôt elle se laisse aller à la folie... Ils ont passé au delà, car ils ont cherché quelque chose d'immuable. C'est ainsi qu'ils sont parvenus à connaître Dieu qui a fait ces choses, par les choses qu'il a faites » (1).

S. Anselme cherche à voir Dieu dans le miroir de l'âme, plutôt que dans le miroir des créatures sensibles. « Il est évident, écrit ce saint Docteur, qu'on ne peut pas voir en elle-même cette souveraine Nature, et qu'on ne peut la voir que par intermédiaire ; mais il est certain que ce qui peut le mieux nous élever jusqu'à sa connaissance, c'est la vue de l'être créé qui lui ressemble le plus... De sorte que l'âme raisonnable qui, d'un côté, peut seule, parmi les créatures, s'élever jusqu'à rechercher Dieu, est aussi, d'un autre S. Anselme.

(1) S. Aug., *Sermons*, 141, c. 2.

côté, l'objet même dans lequel elle peut trouver les traces de ce qu'elle cherche. On peut donc dire de l'âme, avec une parfaite vérité, qu'elle est pour elle-même un miroir où elle voit l'image de Celui qu'elle ne peut contempler face à face » (1).

Et il termine son œuvre philosophique par cette admirable conclusion : « As-tu trouvé, mon âme, tout ce que tu cherchais ? Tu cherchais Dieu. Tu as trouvé que Dieu est l'Être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand ; qu'il est la vie elle-même, la lumière, la sagesse, la bonté, la béatitude éternelle, la bienheureuse éternité ; qu'il est tout cela, partout, toujours... Vraiment, Seigneur, c'est une lumière inaccessible que cette lumière où vous habitez ; et rien ne peut la pénétrer jusqu'à vous voir vous-même. Je ne la vois donc pas : elle me dépasse ; il n'y a point de proportion entre elle et moi ; et cependant je vois par elle tout ce que je vois ; de même que mon faible regard voit par la lumière du soleil tout ce qu'il voit, quoiqu'il ne puisse regarder la lumière dans le soleil même » (2).

S. Thomas. D'un génie plus rigoureux, plus méthodique, plus compréhensif que tous ses prédécesseurs, S. Thomas a codifié pour ainsi dire toute la doctrine philosophique sur l'existence, la nature et les attributs de Dieu, dans sa Somme contre les Gentils et sa Somme théologique, deux monuments incomparables, d'une « densité métallique ». Toutes les objections anciennes s'y trouvent loyalement exposées, et réfutées avec une méthode et une rigueur scientifiques. Ses principes de solution sont d'une fécondité inépuisable et suffisent presque à réfuter les objections modernes. Aussi, croyons-nous qu'il sera difficile de rien ajou-

(1) S. Anselme, *Monol.*. c. 45.
(2) S. Anselme, *Prosl.*, XIV.

ter d'essentiel à son œuvre. Il suffira d'en rajeunir la partie scientifique, et de la mettre au courant des progrès quotidiens. Ce monde des phénomènes change en effet, sans cesse sous nos yeux étonnés, mais la lumière qui le doit éclairer et rendre intelligible ne passe pas, car elle est éternelle.

Cet ouvrage étant tout émaillé des pensées et même des textes de cet angélique Docteur, nous croyons inutile d'insister davantage sur son important témoignage en faveur de l'existence de Dieu, et nous passons à ceux des plus illustres savants du XVI[e] au XVIII[e] siècle.

d) Savants du XVI[e] au XVII[e] siècle.

En citant encore de nouveaux textes, nous nous exposons sans doute à fatiguer nos lecteurs. Cependant il nous faut faire ici des citations et beaucoup. Si là est pour eux la fatigue de ce travail, là aussi en sera la lumière, qui les récompensera de leurs peines. D'ailleurs nous nous bornerons aux principales autorités, et nous nous résignons d'avance à la nécessité d'être très incomplet.

Copernic.

Copernic (1473-1543) fut un prêtre pieux et charitable, en même temps qu'un savant de premier ordre. C'est la pensée de la sagesse du Créateur qui lui a fait soupçonner la fausseté du système astronomique de Ptolémée, et l'a guidé dans la grande réforme scientifique qui a immortalisé son nom. « La sagesse de Dieu est si grande, disait-il, que les complications extraordinaires de notre système astronomique en démontrent la fausseté » (1).

Galilée.

Galilée (1564-1643) se rallie à la doctrine de Copernic pour la même raison, et conserve à la base de ses travaux la pensée religieuse, estimant que les progrès de l'astronomie ne peuvent qu'accroître dans nos

(1) Copernic, *De revolutionibus orbium cœlestium*, préf.

âmes le sentiment d'adoration envers le Créateur des mondes (1).

Bacon

Bacon (1560-1626), malgré toutes ses inconséquences, est un esprit foncièrement religieux ; son grand ouvrage, *Instauratio magna*, commence par la prière, et l'on a composé un volume entier de ses pensées pieuses. Elle est de lui cette belle et profonde parole si souvent citée : « Un peu de philosophie naturelle incline les hommes vers l'athéisme ; mais une philosophie plus profonde les ramène à la religion. En effet, l'intelligence humaine, tant qu'elle envisage les causes secondes dans leur isolement, peut s'y arrêter et ne pas aller au delà ; mais lorsqu'elle s'élève à la contemplation du lien étroit qui les rassemble et les réunit, il lui est nécessaire de recourir à l'idée de la Providence divine » (2). Il est aussi remarquable de voir que sa grande règle de méthode, l'observation, qu'il oppose à l'esprit de système *a priori*, lui a été suggérée par l'idée de la liberté divine. Dieu ayant créé librement ses œuvres, la raison *a priori* est impuissante à nous les révéler, puisqu'elle ne nous éclaire que sur les choses nécessaires.

Descartes

Descartes (1596-1650) aurait commis de moins graves erreurs, s'il avait su humilier sa raison sous le contrôle de l'expérience, suivant le conseil de Bacon ; mais on ne saurait douter des sentiments religieux qu'il a manifestés pendant sa vie, jusque dans ses écrits scientifiques, et d'une manière frappante au moment de sa mort. On pourrait plutôt lui reprocher certaines exagérations, par exemple lorsqu'il fait de la croyance en la véracité divine, la base nécessaire de la certitude philosophique, et lorsqu'il établit ses

(1) Voy. Jos. Bertrand, *Les fondateurs de l'Astronomie moderne*, Galilée et ses travaux. — Max Parchappe, *Galilée*.

(2) Bacon, *Sermones fideles*, XVI.

principes de mécaniques, *a priori*, sur la nature et les attributs de Dieu (1).

Képler. En synthétisant les deux tendances contraires de Descartes et de Bacon, Képler (1571-1630) reste fidèle à l'idée de Dieu, où il trouve à la fois le principe et l'élan de sa recherche scientifique. Pour lui la science consiste à « repenser les pensées du Créateur », et à chercher dans la nature l'unité de ces pensées. « Heureux, s'écrie-t-il, ceux à qui il a été donné de s'élever vers les cieux !... Il est grand, notre Seigneur ! Ciel, soleil, lune, planètes, proclamez sa gloire, n'importe quelle est la langue par laquelle vous pouvez exprimer vos impressions ! Proclamez sa gloire, harmonies célestes... Et toi, mon âme, chante la gloire de l'Éternel pendant toute la durée de mon existence » (2).

Newton. Le grand Newton ne désavouera pas ce langage. La grande découverte de l'attraction universelle ne fit qu'augmenter dans son âme l'ardeur de sa foi en un Dieu unique et souverainement sage. En réduisant à une loi unique les trois lois astronomiques de Képler, il fit faire à la science un pas immense dans la voie de l'unité et de la simplicité. Or, disait-il, « n'est-ce pas une preuve que nous approchons de Dieu, à mesure que nous arrivons à des lois plus simples et plus générales ? (3) » Aussi est-ce par un acte de foi qu'il termine ses *Principes mathématiques*, en s'écriant :

« Un Dieu sans souveraineté, sans providence, et sans but dans ses œuvres, ne serait que le destin ou la nature. Or, d'une nécessité métaphysique aveugle, qui est partout et toujours la même, nulle variation ne saurait naître. Toute cette diversité des choses créées selon les lieux et les temps, qui constitue l'or-

(1) Descartes, *Principes*, Partie II, § 36, 39. — *Le Monde*, VII.
(2) Cité par E. Naville, *La physique moderne*, p. 156.
(3) *Isaac Newton*, par J. L. M., p. 24

dre et la vie de l'univers, n'a pu être produite que par la pensée et la volonté d'un être, qui soit l'Être par lui-même et nécessairement » (1).

Leibnitz. Leibnitz, le plus grand des mathématiciens et des philosophes allemands du XVII[e] siècle, a été guidé par les mêmes idées. Il nous dit lui-même que sa grande découverte mathématique du calcul différentiel a été puisée « à la source philosophique la plus profonde » (2), et toutes ses explications des lois de la nature sont empreintes de l'idée de Dieu : « Ces lois, écrivait-il, ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques ou géométriques, mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses » (3). Sa fameuse théorie de *l'harmonie préalable* n'est qu'une exagération de son sentiment profond de l'action de Dieu dans le monde.

Bossuet. Fénelon. Vers la même époque, deux génies de trempe différente, mais également religieux, Bossuet et Fénelon, nous donnaient deux magnifiques traités de l'existence de Dieu. Fénelon développe surtout les preuves populaires tirées des merveilles du monde. Il le fait avec une parfaite lucidité, une élégance rare, et aussi avec une abondance de sentiments tendres et élevés, qui font de cette lecture l'équivalent d'une prière. Bossuet, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, reprend la même preuve, mais avec des développements scientifiques beaucoup plus profonds. Il s'adresse aux

(1) Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, fin, scolie générale.

(2) *Nouvelles lettres de Leibnitz*, par Foucher de Careil, p. 327.

(3) Leibnitz, *Principes de la nature*, p. 716 (Ed. Erdmann). Consultez les ouvrages de M. Emery : *Pensées de Leibnitz sur la religion*. — *Pensées de Descartes sur la religion*. — *Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la religion*.

savants, qui trouvèrent en effet son travail bien supérieur à tout ce qui avait paru jusqu'alors. Sa description des merveilles du corps humain fut surtout remarquée, et le cardinal de Beausset nous a donné le secret de cette science, en nous révélant que l'Évêque de Meaux s'était fait le disciple du célèbre anatomiste Duverney, qui donnait des conférences à la cour de Louis XIV. Personne n'a aussi plus admirablement parlé de la Providence que l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle* ; aucun orateur n'a été plus éloquent, aucun penseur plus profond et plus sublime, sur les grandeurs et les beautés divines, que Bossuet dans ses *Sermons* et ses *Élévations*.

Si nous aimions les antithèses, nous pourrions rapprocher de Bossuet et de Fénelon, Diderot, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau et autres esprits forts de ce XVIII[e] siècle, qui s'est le plus piqué de philosophie, et n'a guère enfanté que des médiocrités, souvent malsaines. La corruption des mœurs ayant envahi la haute société, il n'est pas étonnant qu'elle ait obscurci dans bien des âmes l'idée de Dieu. Et cependant, on sent encore cette idée poursuivre les consciences les plus sceptiques, ou éclater dans des intervalles lucides avec une force invincible. Diderot,

Les Pensées sur l'interprétation de la nature de Diderot, qui sont l'œuvre d'un sceptique et d'un incroyant, se terminent cependant par une prière à ce même Dieu dont il s'imagine douter : « J'ai commencé par la nature qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme ; j'agirai comme si tu étais devant moi !... » Voilà ce nous semble un état d'esprit qui prouve mieux que tous les raisonnements, combien l'athéisme est un état violent et contre nature.

Voltaire. Voltaire est ici plus franc,—quoique la franchise ne soit pas sa vertu dominante. Cet homme railleur, léger, impie, aux yeux duquel rien n'est sacré, s'arrête comme malgré lui devant l'existence de Dieu. Il en prend la défense, au moins dans ses intervalles de bon sens, car la contradiction avec lui-même ne le gêne point. Après avoir cité ces vers :

L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger;

il développe ensuite l'argument des causes finales avec tout l'entrain et la conviction que nous pourrions y mettre nous-même.

Dans son article sur *Dieu*, il ajoute : « N'est-ce pas la plus énorme des absurdités (l'athéisme), la plus révoltante folie qui soit jamais tombée dans l'esprit humain ? Tout douteur que je suis, cette démence me paraît évidente, et je le dis ! »

J.-J. Rousseau. Quant à Jean-Jacques Rousseau, malgré ses théories radicales en morale et en politique, il défend avec conviction les dogmes de la religion naturelle, y compris la possibilité du miracle, dans sa profession de foi du Vicaire savoyard et ses autres écrits.

Cabanis. D'autres savants qui les avaient ardemment combattus dans la fougue de leur jeunesse, modifient peu à peu leurs idées. Grâce à l'étude, à l'observation, à cette sagesse que l'âge apporte avec elle, ils finissent par rendre hommage à cette foi religieuse qu'ils avaient méconnue. Parmi ces repentirs tardifs, il n'en est peut-être pas de plus remarquables que celui du médecin matérialiste Cabanis, dans sa lettre à M. F. son ami (1).

(1) Dans cette lettre, il proclame la nécessité d'une « Sagesse qui a conçu les plans et d'une Volonté qui les a mis à exécution ; mais de la Sagesse la plus haute et la Volonté la plus attentive à tous les détails, exerçant le pouvoir le plus étendu avec la plus minutieuse précision ».

Il serait facile de citer encore de grands noms, tels que Réaumur, Buffon, Linné, Jussieu, Euler, Lavoisier, et de multiplier ces témoignages, car presque tous les savants ou grands hommes du XVIII[e] siècle, jusqu'à ces farouches révolutionnaires de la Convention, qui proclamèrent l'existence de l'Être suprême, nous ont laissé des gages ou au moins des aveux.

Nous avons hâte de passer au XIX[e] siècle, dont les témoignages nous touchent de plus près, et puisque la Science est la reine de ce siècle, nous nous bornerons à citer les savants les plus célèbres. e) Savants du XIX[e] siècle.

Parmi les *mathématiciens* et les *astronomes*, nous n'avons que l'embarras du choix. Citons au hasard de nos souvenirs :

Cauchy, que le maréchal Vaillant appelait « le plus grand mathématicien de l'Europe », était profondément religieux. « Je suis chrétien, écrivait-il, avec tous les grands astronomes, tous les grands physiciens, et tous les grands géomètres des siècles passés ; je suis même catholique avec la plupart d'entre eux ; et si l'on m'en demandait la raison, je la donnerais volontiers ; on verrait que mes convictions sont le résultat non des préjugés de naissance, mais d'un examen approfondi » (1). Cauchy.

William Herschel, le créateur de l'astronomie stellaire, à qui nous devons la découverte de la planète Uranus et des satellites de Saturne, écrivait : « Plus le champ de la science s'élargit, plus les démonstrations de l'existence éternelle d'une Intelligence créatrice et toute-puissante deviennent nombreuses et irrécusables. Géologues, mathématiciens, astronomes, naturalistes, tous ont apporté leur pierre à ce Herschel.

(1) *Revue des quest. scientifiques*, t. XVI, p. 436.

grand temple de la science, temple élevé à Dieu lui-même » (1).

Le Verrier. Le Verrier, qui découvrit par le calcul la planète Neptune, était connu dans le monde savant pour ses convictions religieuses. En présentant à l'Académie ses dernières *Recherches astronomiques*, il ne craignait pas de proclamer « qu'elles affermissent les vérités impérissables de la philosophie spiritualiste ».

Faye. Faye n'était pas moins religieux. « Comme notre intelligence ne s'est pas faite elle-même, écrivait-il, il doit exister une Intelligence supérieure d'où la nôtre dérive. Nous ne risquons pas de nous tromper en la considérant comme l'auteur de toute chose, en rapportant à elle ces splendeurs des cieux qui ont éveillé notre pensée. Quant à nier Dieu, c'est comme si de ces hauteurs on se laissait choir lourdement sur le sol » (2).

Laplace. Ce même savant nous assure que jamais Laplace n'a professé l'athéisme, comme on l'a faussement prétendu. Ce n'est pas Dieu qu'il osait nier, mais seulement son intervention directe à chaque étape de l'évolution des mondes. Voici d'ailleurs les paroles mêmes de Laplace : « Newton affirme que l'admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes, ne peut être que l'ouvrage d'un Être intelligent et tout-puissant... Mais cet arrangement ne peut-il pas être lui-même un effet des lois du mouvement ? et la suprême Intelligence que Newton fait intervenir ne peut-elle pas l'avoir fait dépendre d'un phénomène plus général ? » (3) Ce phénomène serait, d'après Laplace, la fameuse nébuleuse dont Dieu se serait ser-

(1) Cité par Saint-Ellier, *Ibid.*, p. 248.

(2) Faye, *Origine du monde*, p. 9.

(3) Laplace, *Exposition du système du monde*, fin. Sur la fameuse réponse de Laplace à Napoléon Ier où il aurait traité Dieu d'hypothèse inutile, voyez comment cette anecdote a été travestie et sa rectification par M. Faye (*L'origine du monde*, p. 109).

vi, comme cause seconde. Rien d'athée dans une telle hypothèse, qui est grandiose et digne de la toute-puissance divine.

Les plus grands *physiciens* de ce siècle nous ont aussi laissé des preuves de leur foi religieuse.

Ampère, l'inventeur de la télégraphie électrique et des lois si simples et si belles de l'électro-magnétisme, qui l'ont fait comparer à Képler et à Newton, était chrétien et pratiquant. « Nous l'avons vu, dit Sainte-Beuve, allier et concilier sans efforts, de manière à frapper d'étonnement et de respect, la foi et la science » (1). Et M. Valson dans ses écrits sur la vie intime d'Ampère a montré combien la foi religieuse de ce grand homme était raisonnée et scientifique. Ampère.

Volta, l'inventeur de la pile électrique, l'un des fondateurs de la science de l'électricité, professait hautement ses convictions religieuses et catholiques, malgré l'impiété de ses contemporains. Volta

Œrstedt, autre électricien de premier ordre, était frappé de l'harmonie des lois de notre esprit avec les lois de la nature. « Quelle est donc la raison de cette harmonie ! C'est que, répondait-il, ces lois ont les unes et les autres une cause commune, une raison primordiale, qui est aussi la puissance primordiale, en un mot, qui est Dieu. » Œrstedt.

Cette pensée profonde, qui est une des plus belles démonstrations scientifiques de l'existence de Dieu, avait aussi frappé Robert Mayer, l'un des fondateurs de la théorie mécanique de la chaleur. Ce savant la développait avec complaisance au congrès scientifique d'Insbruck en 1869 (2), ainsi qu'une autre pensée non moins remarquable, où il explique par l'action cons- R. Mayer

(1) Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, I.
(2) Voy. *Revue des cours scientifiques*, 22 janv. 1870.

tante du Moteur universel, la constance de la quantité d'énergie dans le cosmos.

Fresnel. Pour Fresnel, le principe de *la simplicité* était prouvé par l'unité et la simplicité de Dieu, et c'est ce principe qui fut un des facteurs essentiels de ses belles découvertes sur la nature de la lumière, qui ont renouvelé la physique contemporaine.

Faraday, Liebig. Faraday était un fervent chrétien. C'est la conception d'une volonté unique manifestée dans la nature, qui dirigeait ses travaux scientifiques ; et Liebig « le plus grand chimiste de l'Allemagne », au dire de Moleschott, ne dédaignait pas, même dans ses études de chimie agricole, de se laisser conduire par une pensée analogue.

J. B. Biot, etc., etc. Contentons-nous de mentionner J. B. Biot, le plus illustre des physiciens, pendant la première moitié de ce siècle, qui fut un chrétien pratiquant ; Becquerel, doyen de la faculté des sciences de Paris ; Auguste de la Rive, savant physicien qui, à l'Athénée de Genève en 1868, renouvelait la preuve d'Aristote par le premier moteur ; Berzélius, Berthollet, Gay-Lussac, Thénard, Faraday, le P. Secchi, Hermite, Hirn et tant d'autres dont les convictions spiritualistes et religieuses sont bien connues.

Il nous reste encore à résumer en quelques mots les témoignages des savants *naturalistes* du XIXe siècle, qui ne sont pas moins nombreux.

Cuvier. Le plus célèbre de tous, Georges Cuvier, créateur de la paléontologie et de l'anatomie comparée, avait trop le sentiment de cette unité du plan divin, qui lui avait révélé la fameuse loi de la corrélation des organes, pour n'être pas profondément religieux. Tous ses ouvrages en témoignent, et l'on se rappelle que c'est en célébrant les merveilles du Créateur devant son auditoire du Collège de France, le 8 mai 1832, qu'il eut le

pressentiment de sa fin prochaine. Pendant sa conférence, sa voix prit tout à coup une expression de tristesse religieuse qui émut profondément ceux qui l'écoutaient. Il mourut en effet cinq jours après, à l'âge de 65 ans.

Agassiz, le célèbre naturaliste suisse, que nous avons déjà cité plusieurs fois, termine ainsi son grand ouvrage : « La combinaison de tant de conceptions profondes, non seulement manifeste l'intelligence, mais elle prouve la préméditation, la sagesse, la grandeur, l'omniscience, la providence. Tous ces faits et leur enchaînement naturel proclament le seul Dieu que l'homme puisse connaître, adorer, aimer » (1). Agassiz.

Latreille, le fondateur de l'entomologie, n'était pas moins ravi d'admiration devant les merveilles que l'étude des insectes lui découvrait. « Pourquoi, s'écriait-il, craindrions-nous de trop louer les ouvrages de l'Être suprême ?... Ce sont là des ouvrages qui ne donnent point de prise à une critique raisonnable et où il n'y a qu'à admirer » (2). Latreille.

Et Milne-Edwards concluait : « On doit s'étonner qu'en présence de faits tellement significatifs et tellement nombreux, il puisse encore se trouver des hommes qui viennent nous dire que toutes les merveilles de la nature (vivante) sont de purs effets du hasard, ou bien des conséquences forcées des propriétés générales de la matière, de cette matière qui forme la substance du bois ou de la pierre... Ces vaines hypothèses, ou plutôt ces aberrations de l'esprit, que l'on désigne parfois sous le nom de science positive, sont repoussées par la vraie science » (3). Milne-Edwards.

Lamarck, le vrai père du transformisme, ne se Lamarck. Darwin.

(1) Agassiz, *De l'espèce et de la classification en zoologie*, fin.
(2) Latreille, *Cours d'entomologie*, p. 266 et suiv.
(3) Milne-Edwards, *Revue des quest. scientif.*, avril 1883, p. 386.

croyait pas dispensé d'admettre Dieu, cause première de l'évolution. Il le proclame dans plusieurs endroits de ses écrits : « La nature est un pouvoir limité, en quelque sorte aveugle ; ce pouvoir n'existe que par la volonté d'une puissance supérieure et sans borne... Toute notre admiration et notre vénération doivent se reporter sur son sublime Auteur » (1).

D'autres pères du transformisme, tels que Wallace et Darwin lui-même, admettaient aussi une cause première, intelligente et directrice. Celui-ci dans sa première édition de *l'Origine des espèces*, s'efforçait de rassurer les consciences religieuses (2), et ce n'est que plus tard que des opinions anti-philosophiques et irréligieuses ont essayé de se greffer sur l'hypothèse darwinienne.

G. Saint-Hilaire. Etienne Geoffroy St-Hilaire, en 1836, ouvrait son cours par la défense de la *Genèse*, et publiait une brochure intitulée : « Eclatante manifestation de l'Esprit de Dieu, dans les phénomènes de l'Univers », où il appelle l'athéisme « la plus monstrueuse des opinions ».

Cruveilhier. Cruveilhier, le plus grand anatomiste du siècle, écrivait au début de son *Anatomie pathologique* : « Un livre d'anatomie est le plus bel hymne qu'il ait été donné à l'homme de chanter à l'honneur du Créateur ! »

Wurtz. Wurtz, doyen de la faculté de médecine de Paris.

(1) Lamarck, *Histoire des animaux sans vertèbres*, t. I, p. 214, 311, 322 etc. ; ces passages ont été depuis supprimés par un misérable éditeur de ses œuvres.

(2) « Il y a une certaine grandeur à considérer la vie avec toutes ses propriétés comme ayant été primitivement *donnée par le Créateur*, à un petit nombre de formes ou même à une forme unique, et à penser qu'un commencement si simple donnait et donne encore naissance, par voie d'évolution, à une série infinie de formes si belles et si admirables. » Darwin, *Origine des espèces*. — Sur les croyances religieuses de Ch. Darwin, voyez l'ouvrage de son fils François : *La vie et la correspondance de Ch. Darwin*, traduit par de Varigny (1888).

proclamait que « les choses n'ont pas en elles-mêmes leur raison d'être, leur support et leur origine, qu'il faut les subordonner à une Cause première, unique, universelle, Dieu ! (1) ».

L'illustre M. Chevreul ne craignait pas de faire sa profession de foi à l'Académie des sciences dans la séance du 31 août 1874, et de se dire chrétien. Chevreul, etc., etc.

Enfin, il nous faudrait un volume entier pour réunir les nombreux témoignages de Haüy, le créateur de la cristallographie, de Quatrefages, des deux Brongnart, de Blainville, de Van Benéden, d'Oswald Heer, de l'amiral Jurien de la Gravière, d'Elie de Beaumont, de Pasteur et des autres spiritualistes qui ont illustré les sciences naturelles, ou qui après avoir professé le matérialisme, comme Broussais (2), ont reconnu leur erreur et rendu hommage à la foi.

Ceux que nous venons d'énumérer suffisent amplement à prouver que tous les fondateurs de la science moderne, et les principaux initiateurs de son développement contemporain, ont été théistes de la manière la plus décidée, et que la croyance en Dieu a été pour eux soit le résultat de la contemplation des merveilles de la création, soit le principe directeur de leurs recherches et d'une foule de découvertes scientifiques. La plupart de ces savants auraient été fort surpris d'entendre dire que la première condition d'une science sérieuse, est de rompre avec l'idée de Dieu, alors que cette idée est, de fait, *l'alpha* et *l'oméga*, le commencement et le terme de toute science véri- Conclusion.

(1) Wurtz, *Revue des quest. scientif.*, juillet 1885, p. 127.

(2) En 1841, à l'occasion d'un procès entre héritiers, on publia partout ces paroles de rétractation qu'il avait écrites : « A mes amis, à mes seuls amis : développement de mon opinion et expression de ma foi. Je sens comme beaucoup d'autres, qu'une Intelligence a tout ordonné... je reste avec le sentiment d'une Intelligence coordinatrice, que je n'ose appeler créatrice, quoiqu'elle doive l'être. »

table. Craindre que l'idée de Dieu n'arrête le progrès de l'esprit humain ; réclamer l'athéisme dans l'intérêt de la science, comme certains démagogues réclament l'abolition de l'idée de Dieu dans l'intérêt de la société, ne sera donc jamais, pour tout homme raisonnable et sincère, qu'une vaine déclamation de sectaires ou de fous.

Les mathématiciens habiles à manier leurs formules, mais qui n'ont jamais réfléchi sur les origines ; les physiologistes totalement absorbés par les opérations du scalpel ou du microscope, au point d'oublier les opérations de l'âme ; les naturalistes uniquement préoccupés des classifications végétales ou animales, qui ne se demandent jamais d'où elles viennent ni où elles vont ; en un mot les savants absorbés par les faits et insouciants des causes, seront toujours des savants inférieurs, parce qu'ils se laissent dominer par les détails de la science, au lieu de les dominer du regard à l'exemple des plus grands génies. Le témoignage de ces savants amoindris ne saurait jamais l'emporter ni par leur nombre, ni par leur poids (1).

L'idée de Dieu demeure donc, comme on l'a dit admirablement, le *patrimoine commun du genre humain*, et constitue le fond inaliénable de cette philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia*, qui n'est autre que la raison humaine. En la répudiant, on recule non seulement au delà des vieux âges, au delà des siècles du paganisme et de la barbarie, mais on rompt ouvertement avec toutes les traditions de l'humanité.

(1) Voy. d'excellents développements à cette thèse dans M. Naville, *La Physique moderne*, 3e étude.

V

La Critique de Kant.

Il est de mode aujourd'hui de ne jamais traiter des preuves de l'existence de Dieu, sans parler de la critique que Kant en a faite. Quelques mots nous suffiront pour exposer cette critique, et montrer si l'importance qu'on y attache est vraiment justifiée.

Kant a d'abord critiqué la division traditionnelle des preuves de l'existence de Dieu. D'après lui, l'esprit humain essaye de s'élever à Dieu en s'appuyant sur l'un des trois principes : d'identité, de causalité ou de finalité. De là pour Kant, trois divisions nouvelles. Les preuves fondées sur le principe d'identité s'appelleront *preuves ontologiques* ; celles fondées sur le principe de causalité, *preuves cosmologiques* ; enfin la preuve par la finalité doit prendre le nom de *physico-téléologique.*

Critique de la division des preuves.

Les anciens soutenaient, au contraire, qu'il n'y a qu'un seul principe capable de démontrer l'existence de Dieu, et que toute la différence se trouvant dans la nature des faits auxquels on appliquait ce principe unique, c'étaient les faits et non les principes qui donnaient une base à la classification des preuves. Le principe d'identité ne prouve rien, comme Kant le reconnaît lui-même ; celui de finalité n'est nullement la base, mais plutôt le corollaire de l'argument téléologique ; il ne reste donc que le principe de causalité, que nous retrouvons jusque dans l'argument téléologique. En effet, comme nous l'avons vu en développant cet argument, nous ne posons nullement en majeure : *tout être a une fin intentionnelle*, car ce principe n'est pas évident par lui-même. Si l'on disait sim-

plement que *toute cause tend vers un effet*, le principe deviendrait évident, sans doute, mais il n'impliquerait plus que cette tendance soit intentionnelle et prévue, car elle pourrait être aveugle ; dès lors il ne suffirait plus à montrer que cette tendance présuppose une cause intelligente. Ce n'est qu'après avoir démontré l'existence de cette Intelligence ordonnatrice qui a tout ordonné et prévu, que nous avons pu conclure : *donc tout être a une fin intentionnelle*, même ceux qui ne nous présentaient d'abord aucune apparence de finalité.

Le point de départ de notre démonstration a été celui-ci : *il y a de l'ordre dans le monde*, c'est-à-dire qu'un certain nombre d'êtres nous présentent au moins une apparence frappante de finalité ; or, avons-nous ajouté, *cet ordre suppose un Ordonnateur*, car toute autre explication est puérile ou insuffisante. On le voit clairement : de l'ordre, nous remontons à la *cause* de l'ordre. C'est donc sur le principe de causalité que nous nous appuyons, et si *l'idée* de finalité nous est nécessaire pour raisonner ainsi, du moins le *principe* universel et absolu de finalité est inutile, car il est la conséquence plutôt que le point de départ de cette preuve.

Les anciens avaient donc raison de prendre pour base de leur classification, non les principes — puisqu'il n'y en a qu'un seul de valable — mais les faits, et de distinguer ces preuves par la nature des mineures qui varient, et non par les majeures qui sont identiques.

D'autres critiques accessoires pourraient être faites à la division kantienne. Ainsi toutes nos preuves, sauf la preuve téléologique, étant forcées de rentrer dans la catégorie des preuves cosmologiques, nous serions obligés d'appeler cosmologiques les ar-

guments moraux et psychologiques, tels que ceux tirés du mouvement de la pensée, de l'origine de nos idées, ou des vérités nécessaires, ce qui serait un vrai désordre de classification.

De la forme, passons au fond des choses, et voyons ce que la critique kantienne objecte à la valeur de nos preuves.

Critique de la preuve ontologique.

La preuve ontologique est vigoureusement attaquée par le philosophe de Kœnigsberg. Il a raison de montrer que d'une notion purement idéale on ne saurait déduire, par voie d'analyse, que des perfections idéales et une existence pareillement idéale, car l'analyse est impuissante à découvrir le réel dans un idéal qui ne le contient pas. La preuve de Descartes ou de S. Anselme est donc un paralogisme. Kant oublie seulement de nous dire que sa critique, sur ce point, n'est qu'une réédition de celle des scolastiques, particulièrement de S. Thomas, et qu'elle est même encore plus vieille, car dès l'apparition de l'argument de S. Anselme, elle fut formulée par le savant moine de Gaunilon, au XIe siècle. Cette critique passe donc au-dessus de nos têtes.

Critique de la preuve cosmologique.

La preuve cosmologique, d'après Kant, ne serait qu'un *trompe-l'œil*, parce qu'elle se ramènerait à la preuve ontologique et serait gâtée par le même vice. En effet, nous dit-il, l'essence de cette nouvelle preuve consiste à remonter la série des causes pour s'arrêter à une cause première, au lieu de remonter à l'infini ; mais cette nécessité de s'arrêter dans la série des régressions causales, n'est qu'une nécessité de notre esprit, ce n'est qu'une *idée* qui pourrait bien ne pas correspondre à la réalité des choses. Par conséquent conclure de cette idée à la réalité, c'est encore retomber dans le paralogisme qui conclut de l'idéal au réel.

Nous ferons deux réponses à cette critique. La pre-

mière c'est qu'il est faux que l'arrêt dans la série régressive des causes soit essentiel à l'argument cosmologique. S. Thomas va jusqu'à admettre la possibilité de la création *ab æterno*, et de la série infinie des causes secondes ou des phénomènes cosmiques. Alors même qu'on supposerait avec lui la série infinie, notre preuve demeure. Puisque chacun des termes de cette série est supposé produit et contingent, leur ensemble ne pourrait être dit non-produit et non-contingent, sans une contradiction flagrante. Le total ne saurait en effet changer la nature des unités totalisées ; ni la durée des successions, changer la nature des êtres qui se succèdent. Jamais la quantité, ni le temps, supposés infinis, ne pourront rendre nécessaires des êtres contingents.

Toutefois nous maintenons que l'arrêt dans la série régressive des causes est une nécessité de notre esprit, puisqu'il répugne absolument à la notion de nombre infini, et que cette nécessité de notre esprit est en même temps une nécessité des choses. Quelle preuve du contraire Kant en a-t-il donnée? Aucune. Tout son système de scepticisme subjectif repose sur ce *postulat* que les lois de la pensée ne sont pas les lois de la réalité. Or nous l'avons longuement réfuté ailleurs (1), soit au nom des sciences expérimentales dont les progrès quotidiens en sont un démenti éclatant, soit au nom de la raison même, car si nous ne pouvons plus nous fier à l'objectivité des principes les plus évidents, tels que le principe de contradiction, toute discussion devient inutile ; c'est l'interdit jeté *a priori* sur toute science, voire même celle de nos idées.

En second lieu, l'assimilation tentée par Kant entre la preuve cosmologique et la preuve ontologique

(1) Voy. entr'autres notre Etude sur le *Temps et l'Espace*, p. 45-71.

est fausse et indigne d'un si grand esprit. D'après Kant lui-même, la première prend pour majeure le principe de causalité et la seconde le principe d'identité ou de contradiction ; la première a pour mineure un fait réel tel que mon existence propre ou celle du monde, la seconde n'a qu'une notion purement idéale. L'opposition ne saurait être mieux tranchée. Aussi tandis que l'argument ontologique n'appliquant un principe évident qu'à une notion idéale, ne saurait conclure au réel, l'argument cosmologique applique un principe évident à un fait réel et a droit de conclure au réel. Par exemple lorsque je dis :

Tout ce qui commence a une cause ;
Or la vie a commencé sur la terre ;
Donc elle a une cause.

j'ai le droit de conclure à une cause *réelle*, puisque l'effet qu'il s'agit d'expliquer est réel. La réalité de l'effet prouve la réalité de sa cause (1).

Ainsi les lois mêmes du syllogisme, ou si l'on veut les lois de mon esprit, qui m'avertissaient d'un paralogisme dans la preuve ontologique, m'avertissent qu'ici je raisonne juste. Même au point de vue purement subjectif où se plaçait Kant, l'assimilation des deux arguments est inadmissible.

Critique de la preuve téléologique.

Sa critique de l'argument téléologique est beaucoup plus spécieuse. Il prouve bien, nous dit-il, l'existence d'un ordonnateur du monde, mais ne conduit pas nécessairement à Dieu (2). Puisque l'ordre

(1) Kant dit encore que la preuve cosmologique consiste à conclure de l'être nécessaire (prouvé par la contingence du monde) à l'être parfait, tandis que la preuve ontologique conclut de l'être parfait à l'être nécessaire. Le vice des deux raisonnements serait donc le même. — Réponse : Alors même qu'on formulerait ainsi l'argument cosmologique (ce qui n'est pas exact), on ne saurait lui reprocher de conclure de l'idéal au réel, puisqu'il ne part pas d'une idée mais d'un fait prouvé (Cf. Kant, *Critique de la Raison pure*, Barni, t. II, p, 197 et suiv.)

(2) Après avoir accordé que cette preuve prouvait au moins l'existence

du monde est fini, il ne saurait réclamer un ordonnateur infini, mais seulement très intelligent, très puissant, supérieur au monde et par conséquent distinct du monde. Ce pourrait être un démiurge, un grand architecte de l'Univers, mais pas encore notre Dieu infini. Pour remonter jusqu'à lui il faut revenir aux preuves cosmologiques, à celle de la contingence par exemple, qui complète la démonstration en prouvant que ce démiurge suppose à son tour un Être nécessaire et infini. Telle est la critique de Kant, qui est spécieuse, redisons-le, mais qui n'est pas péremptoire ni « *définitive* », comme d'excellents esprits se sont trop hâtés de le dire (1).

D'abord est-il bien nécessaire, pour qu'une preuve démontre valablement l'existence de Dieu, qu'elle démontre en même temps toute sa nature, y compris sa perfection infinie ? Nullement. Chaque preuve ne nous montre qu'une face restreinte de la divinité. Cela suffit à nous montrer son existence. Telle preuve nous le montre comme premier moteur, telle autre comme Être nécessaire; celle-ci comme acte pur, celle-là comme Intelligence et vérité essentielle ; cette autre comme Juge et Législateur souverain, ou bien comme suprême Ordonnateur du monde... Tous ces traits viendront se réunir, se synthétiser, dans la notion complète et définitive de la nature divine, comme autant de rayons épars émanés du même soleil divin.

d'un Ordonnateur du monde et écrit sur la finalité de belles pages terminées par ces belles paroles : « Ce serait donc tenter l'impossible que de prétendre enlever quelque chose à l'autorité de cette preuve » (*Critique de la Raison pure*, Barni, t. II, p. 210-212), Kant, aveuglé par le préjugé subjectiviste de son système, finit par ne voir dans l'ordre du monde et la finalité qu'une création de notre esprit. Voyez sa théorie de *l'unité architectonique* de la raison pure, t. II, p. 389 ; et sa théorie du *principe régulateur*, p. 266. — Cf. *Critique du jugement*, § 4 et 5 de l'introduction.

(1) Cf. Fonsegrive, *Éléments de philosophie*, II, 315.

Vouloir qu'une seule preuve dise tout à la fois, c'est vouloir l'impossible. Il suffit qu'elle nous démontre l'existence d'un Être suprême et nécessaire.

D'ailleurs un peu de réflexion suffit pour voir que la preuve téléologique toute seule obtient ce résultat, si on la pousse jusqu'au bout. Ce démiurge qu'imagine Kant, recule en effet la difficulté sans la résoudre. S'il a ordonné le monde, c'est qu'il a lui-même, comme on dit vulgairement, une tête bien organisée, et que sa puissance s'harmonise à merveille, soit avec sa bonté, soit avec la richesse prodigieuse et la sublimité de ces conceptions. Si donc vous supposez qu'il n'est pourtant pas l'Être premier et nécessaire, vous devez conclure que l'ordre de telles conceptions, de tels désirs et de telle puissance chez ce démiurge, est l'œuvre d'un Ordonnateur suprême et nécessaire. Ainsi bon gré, mal gré, le spectacle de l'ordre nous conduit à un dernier Ordonnateur, à un *Être premier*, qui ne peut être que Dieu même. Mais alors le démiurge devient un rouage superflu, une invention inutile, sortie du cerveau de Kant, et qu'il faut nous hâter de supprimer pour obéir au sage précepte du philosophe : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*.

Le lecteur peut apprécier maintenant, en connaissance de cause, si les inventions de la critique Kantienne sont bien redoutables pour notre thèse, et si elles sont vraiment dignes de l'engoûment irréfléchi dont elles ont été l'objet.

DEUXIÈME PARTIE

NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU

I

Dieu est-il inconnaissable ou seulement incompréhensible?

Importance de la question.

Dieu existe : la preuve en est faite de vingt manières différentes et d'une façon décisive. Pouvons-nous aller plus avant, et nous faire quelque idée, au moins imparfaite, de la nature divine et de ses attributs? Ou bien devons-nous croire, avec H. Spencer, que « toute affirmation sur Dieu est impertinente, excepté celle-ci : *il est* ; » et que tout le reste de la théodicée est du domaine sentimental, où toutes les hypothèses sont permises, sans qu'on puisse les démontrer ni vraies ni fausses (1) ?

Il est facile de comprendre la portée de cette nouvelle question. Car s'il nous était impossible d'aller plus loin, et si l'Être dont nous venons de prouver l'existence demeurait pour nous un être à jamais inconnu, nous ne serions guère plus avancés de savoir que Dieu existe, que de l'ignorer entièrement.

(1) De là la prétendue tolérance de l'agnosticisme pour tous les sentiments religieux et tous les cultes. De fait, il n'est tolérant que pour lui-même, et se montre hostile à toute religion qui a la prétention d'être basée sur des preuves positives et certaines.

Cet être est-il personnel ou impersonnel et inconscient ; est-il bon ou mauvais, juste ou méchant ; avons-nous des devoirs à lui rendre, des prières à lui adresser, du bien ou du mal à attendre de lui ? Toutes ces questions, et tant d'autres semblables, demeurant sans réponse, on ne voit pas quelle influence morale l'idée de la divinité pourrait avoir sur les peuples et les individus. Ce serait comme si Dieu n'existait point, ou plutôt ce serait pis encore, car le cœur de l'homme étant fait pour Dieu et ayant un besoin insatiable de le connaître, cette faim inassouvie risquerait fort de se repaître des plus dangereuses chimères de la superstition et du mysticisme.

Superstition ou mysticisme.

L'histoire l'a maintes fois prouvé. On sait jusqu'à quel point la théorie du *Dieu inconnu* a égaré les philosophes d'Alexandrie et diverses écoles d'Orient.

On se rappelle l'indignation de S. Paul, lorsqu'il trouva dans la ville la plus policée du monde, en plein Aréopage d'Athènes, des savants superstitieux à l'excès, qui avaient élevé des autels au Dieu inconnu, *Ignoto Deo*, et qui se livraient aux pratiques démoniaques les plus absurdes (1). C'est qu'en effet la superstition, avec les vaines pratiques qui la caractérisent et les ridicules terreurs qui l'accompagnent, est essentiellement le culte de l'inconnu ; de même que le mysticisme est l'effort désespéré de l'imagination pour pénétrer, par des voies extraordinaires et pour ainsi dire de vive force, dans les secrets de cet inconnu inaccessible à la raison.

La société contemporaine confirme chaque jour cette leçon de l'histoire, et nous n'avons qu'à regarder autour de nous pour voir des savants, qui ne croient ni en Dieu, ni en l'âme humaine, et qui évo-

(1) *Act.* XVII, 22, 23.

quent les esprits, soutiennent les pratiques et les revues spirites ou néo-Bouddhistes, car il n'est rien de plus superstitieux, comme on l'a si bien dit, ni de plus crédule qu'un incrédule.

Il y a un juste milieu.

Heureusement que la raison humaine n'est nullement condamnée à choir, par impuissance, dans les abîmes sans fond de la superstition ou du mysticisme. Et ici la théorie d'Aristote et de S. Thomas, suivant les habitudes de modération et de sagesse qui la distinguent, tient le juste milieu entre ces deux excès : croire que Dieu est absolument inconnaissable, ou qu'il est pleinement compréhensible pour nos faibles esprits. Elle soutient, en effet, que notre connaissance de Dieu est sûre, quoique très imparfaite et limitée par de profonds mystères.

Le mystère vous étonne ? mais il est partout dans la nature ! Partout notre raison expérimente sa faiblesse et ses étroites limites. S'il est insensé de dire qu'elle ne peut rien connaître, il ne l'est pas moins de dire qu'elle peut tout connaître, ou connaître le tout de chaque chose.

Le mystère dans les sciences.

Interrogez les maîtres de la science, ceux dont le regard a porté le plus haut et le plus loin, qui ont reculé à force de patience et de génie les barrières de l'esprit humain, et qui ont entrevu ainsi ou soupçonné l'immensité du champ inexploré qui s'étend au delà, — immensité et profondeur capables de les saisir d'épouvante ou de triste mélancolie, — interrogez-les et vous verrez qu'ils sont unanimes, soit à affirmer ce qu'ils savent, car le vrai savant n'est jamais sceptique, mais plutôt dogmatique et autoritaire dans son domaine ; soit à affirmer qu'ils ignorent infiniment plus qu'ils ne savent.

« Je connais les lois de l'attraction, disait Newton, mais si l'on me demande ce qu'est l'attraction, je n'ai

plus de réponse à donner. » — Depuis Newton, la nature de la force grafique est devenue plus mystérieuse que jamais, et cependant il n'y a pas un savant qui ne l'admette avec assurance, comme le fondement de toute la mécanique céleste.

« Toujours, écrivait Goethe, la nature garde quelque chose de problématique, que l'intelligence humaine est impuissante à pénétrer. Le mystère est partout, même en plein jour. Jamais la nature ne laisse entièrement soulever le voile qui la recouvre. Et comment lui arracher ce qu'elle refuse de nous livrer ? Nous sommes plongés dans le miraculeux ; le fond même et le meilleur des choses nous est inaccessible » (1).

Quoi de plus clair que la lumière, s'écriait un autre savant (2) ; nous voyons tout en elle et par elle ; et pourtant elle est le plus mystérieux et le plus inconnu des phénomènes ! Nous ne savons ni comment elle nous éclaire, ni comment l'œil la voit, ni comment l'oreille entend, ni pourquoi le feu brûle, ni comment la vie s'entretient et se propage ; en un mot, les sciences physiques ou physiologiques ne savent le tout de rien.

Même dans les sciences *exactes*.

Les sciences les plus positives elles-mêmes, les sciences qui se disent *exactes*, et qui ont la réputation d'être parfaitement arrêtées, éminemment intelligibles, et claires comme l'eau de roche, ne sont claires qu'à la condition de rester à la surface de l'être, de ne parler que de nombre et que de quantité, sans jamais pénétrer au fond des choses. Et même dans ces régions lumineuses, il arrive un moment où les nombres et les lignes plongent jusque dans l'infini, et fuient les

(1) Cité par Hettinger, I, c. 30.
(2) Ulrici, *Dieu et Nature*, p. 71.

regards les plus perçants. Il arrive encore que, si l'on veut toucher aux notions premières de ces sciences, pour les voir de plus près ou les approfondir, l'esprit s'enfonce aussitôt dans des abîmes, où il risque de se perdre, s'il ne remonte au plus tôt à la surface.

Le mystère est partout.

C'est qu'en effet l'infini est partout, au fond de toute chose, même dans un atome ou dans un point mathématique. Il serait donc chimérique d'aspirer à la suppression du mystère, pour notre faible raison.

Aussi, lorsqu'on entend certains rationalistes, confondant *le mystérieux et l'absurde*, affirmer que notre intelligence est la mesure de toute chose, et que tout ce qui n'est pas clair pour notre esprit, doit être tenu pour faux et impitoyablement écarté, on reste comme stupéfait de telles prétentions où l'orgueil le dispute à la naïveté. Ces prétentions, qui seraient insensées, lorsqu'il s'agit de la raison individuelle de chacun des hommes, ne le sont guère moins, s'il s'agit de l'esprit humain pris collectivement.

Pouvons-nous raisonnablement espérer qu'un jour viendra où l'humanité pourra dresser l'inventaire définitif de la création, en dénombrer toutes les merveilles, et les expliquer toutes : atomes, soleils, êtres organiques et vivants, esprit et matière? Ce n'est là qu'un beau rêve. L'esprit humain le pourrait-il absolument, il ne le peut pas moralement, surtout à cause de ses défaillances inévitables ; et le mot de Shakespeare (1) restera toujours le plus sage et le plus vrai : « Il y a plus de mystère entre le ciel et la terre que jamais l'homme n'en rêvera ! » Ce mot célèbre n'est d'ailleurs que l'écho d'un oracle éternel, que nos plaintes n'auront pas le secret de fléchir : « Dieu, dit l'Écriture, a livré le monde aux disputes des savants,

(1) *Hamlet*, act. II, scène II.

qui ne trouveront jamais la raison dernière de ses œuvres. » (*Eccles.*, III, 11.)

Le mystère en Dieu.

Si cela est vrai de ce monde créé, qu'enveloppe de toute part le mystère, quoiqu'il soit fini et borné, que dirons-nous de l'être incréé, de Celui dont l'essence est infinie, comme nous le prouverons bientôt? Qui oserait soutenir que cette pauvre créature finie, que j'appelle mon esprit, puisse jamais avoir de Dieu une connaissance adéquate? Qui essayera de faire tenir l'infini dans un esprit fini? De telles prétentions ne se discutent pas.

Augustin cheminait silencieux et rêveur sur le rivage de la mer. Son âme dans une méditation sublime montait vers Dieu pour y pénétrer les mystères de l'essence divine, et surprendre les secrets de la génération ineffable du Verbe. La plage était déserte. Tout à coup, près de lui, il aperçut un petit enfant qui s'amusait à porter dans un petit trou creusé dans le sable, l'eau de la mer, à l'aide d'un coquillage minuscule. — Que fais-tu là, mon enfant? lui demanda le philosophe. — Je veux transporter l'océan dans ce creux. Vous souriez? et pourtant, ajouta l'enfant, j'aurai résolu mon problème avant qu'Augustin ait résolu le sien.

Le rêve prétentieux d'Augustin n'était qu'un rêve : et c'est là sa seule excuse plausible, non seulement aux yeux d'un chrétien illuminé par la foi, mais devant la raison païenne elle-même. Rappelons-nous ce beau témoignage d'Aristote.

Témoignage d'Aristote.

« Comme les yeux des oiseaux de nuit sont disposés par rapport à la claire lumière du jour, ainsi notre intelligence, qui est l'œil de notre âme, est disposée par rapport aux choses divines, qui sont de leur nature les plus claires et les plus évidentes de toutes. L'incompréhensibilité du mystère n'est due qu'à l'im-

perfection de notre intelligence; car en face de la clarté absolue, notre esprit éprouve un éblouissement pareil à celui de l'oiseau de nuit dans la pleine lumière du jour. Ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de plus petit, Dieu et l'atome, échappent précisément de mille manières, au regard de l'esprit le plus pénétrant » (1).

Humilité et gratitude.

Rien de plus juste : jamais un œil fini ne percevra tout l'infini. Notre œil aurait-il plus de fermeté que celui de l'aigle, en face du plein soleil de la divinité, il nous faudrait encore baisser humblement les paupières, nous résigner à ne voir que des rayons indirects et réfléchis, de peur que le grand jour ne blesse notre vue (2). Impossible, encore une fois, que le fini embrasse tous les contours de l'infini. Dieu ne serait plus Dieu, si nous pouvions le rapetisser à notre taille et le comprendre pleinement.

Cependant, ce demi-jour du mystère n'est pas la nuit noire et absolue de l'ignorance. Du mystère on ne sait pas tout : on sait du moins quelque chose. La connaissance parfaite établirait une équation rigoureuse entre la pensée et son objet ; la connaissance imparfaite restreint l'étendue connue de l'objet, ou la profondeur du savoir, mais elle est encore une lumière et un trésor pour notre esprit, et nous devons l'accueillir avec une humble reconnaissance.

*
* *

Objection.

Nous venons de répondre à la principale difficulté des tenants de *l'agnosticisme*, qui supposent toujours comme évident, qu'il ne peut pas y avoir de degrés intermédiaires entre une science parfaite ou une igno-

(1) Aristote, *Metaph.*, II, 1, 3.
(2) « Qui solus...lucem inhabitat inaccessibilem ; quem nullus hominum vidit, nec videre potest. » I *Tim.*, VI, 16.

rance complète, et qui affectent un suprême dédain pour cette connaissance incomplète que nous avons appelée le Mystère.

Il est cependant une autre difficulté, qu'ils rééditent dans leurs revues et leurs ouvrages, sous mille formes spécieuses, et à laquelle nous devons encore répondre. Elle se tire de la fameuse théorie de la prétendue *relativité de nos connaissances*, que nous avons discutée ailleurs.

La relativité de nos connaissances.

Si par le mot de relativité on entendait seulement que, pour connaître, il est nécessaire que le connaissant et le connu, le sujet et l'objet, soient en relation, la théorie serait fort légitime, car aux yeux de tous les philosophes, la connaissance résulte précisément de cette relation entre l'esprit et son objet. Mais puisque c'est précisément cette relation qui produit la connaissance, comment conclure qu'elle la rend impossible quand il s'agit de connaître l'infini ?

On prétend d'abord que cette union est ici impossible, parce que entre le fini et l'infini toute proportion disparaît. Cela est encore vrai si l'on veut parler d'une union réelle et physique entre l'être infini et notre esprit. Aussi avons-nous toujours repoussé toute hypothèse ontologiste ou intuitionniste relativement à la connaissance de l'être infini.

Disproportion de l'objet.

Mais pourquoi une union indirecte, par l'intermédiaire d'une idée représentative, ne serait-elle plus possible ? On nous répond que toutes nos modifications psychiques sont finies, relatives et contingentes, et qu'il serait contradictoire qu'elles puissent nous donner l'infini, l'absolu, le nécessaire.

Cet argument suppose que nos idées doivent être de même nature que leurs objets ; ce qui est faux, comme l'expérience le prouve, car nos idées sont spirituelles et nous représentent les objets matériels ; elles son

déterminées et concrètes quoiqu'elles nous représentent l'indéterminé et l'abstrait ; elles ne sont ni sensibles, ni chaudes, ni froides, tout en nous représentant les phénomènes de sensibilité, tels que le chaud et le froid. Autant vaudrait-il dire qu'une peinture à l'huile pour représenter un être vivant, devrait être elle-même vivante et animée. Ce n'est donc pas une identité de nature entre l'esprit et son objet, qui est requise pour la connaissance, mais seulement une ressemblance idéale ou représentative, et encore suffit-il d'une ressemblance imparfaite et partielle qui représente un des côtés de l'objet en faisant abstraction des autres côtés.

Déformation de l'objet.

Soit, nous dit-on, l'infini, le nécessaire, l'absolu, peuvent pénétrer en nous sous forme d'idée ; mais du moins lorsqu'ils pénètrent en nous, qui sommes finis, contingents et relatifs, ils doivent se déformer en s'adaptant à notre esprit, en devenant des états de conscience, ou des phénomènes mentaux ; en sorte que nous ne les percevons plus tels qu'ils sont en eux-mêmes.

Cette théorie, qui suppose que toute connaissance est une déformation de l'objet connu, a toutes les apparences d'un paradoxe. Admettons-la cependant, pour ne pas recommencer une réfutation déjà faite. Admettons que l'objet soit en nous plus ou moins *déformé*. Il n'est pourtant pas complètement *transsubstantié*, et cette nouvelle alchimie mentale ne serait pas plus admissible que l'autre. De même que, lorsque je jette de l'or dans un moule quelconque, il n'en est pas moins de l'or.

L'infini, le nécessaire, l'absolu, seront donc en nous d'une autre manière que dans la réalité, d'une manière idéale, représentative, sensible ; mais leur contenu fondamental sera le même. Ce que nous compren-

drons sera donc toujours au fond substantiellement conforme à son objet : ce qui suffit à notre thèse (1).

Les aveux échappés à nos adversaires sont curieux à noter. Savez-vous comment, à la suite d'Hamilton, ils s'efforcent de prouver que l'infini ou l'absolu, en entrant en nos consciences, s'y trouvent défigurés ? C'est par des analyses savantes des caractères de l'infini véritable ou de l'absolu, comparés à nos actes de connaissance. Mais, si vous êtes capables d'analyser si finement les vrais caractères de l'infini et de l'absolu, et de nous indiquer en quoi ils se trouvent déformés dans nos consciences, c'est sans doute que vous les connaissez. D'ailleurs vous n'êtes pas les seuls à les connaître. De tout temps, tous les philosophes se sont exercés à les définir, à les analyser, à les comparer : ils ne sont donc pas inconnaissables. Ils sont l'objet d'une science, difficile et incomplète sans doute, comme tant d'autres, mais qui n'a rien d'inaccessible à l'esprit humain. **Aveux de nos adversaires.**

*
* *

Reste à indiquer la méthode pour y atteindre. Littré a beau dire qu'il n'y en a aucune, et que « l'infini divin est un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile (2) » ; ce serait vouloir jouer sur les mots. **La méthode à suivre.**

(1) Notons que Dieu est l'être *absolu*, en ce sens qu'il n'a aucune *relation de dépendance* à l'égard de qui que ce soit, mais non en ce sens qu'il n'a plus aucun rapport avec le monde ou avec notre esprit : ce qui serait une absurdité. — Dieu seul est l'indépendance suprême et universelle, ou *l'Etre absolument absolu*, car il y a des absolus *partiels*. Ainsi les premiers principes sont indépendants des circonstances de temps et de lieux ; le devoir indépendant du libre arbitre ; l'objet connu indépendant du sujet connaissant ; l'âme (et en général toute substance) indépendante de ses phénomènes. D'où les noms d'absolus *ontologique*, *moral*, *objectif*, *psychologique*, etc. — Le mot d'*absolu* est aussi pris très souvent comme synonyme de *parfait*.

(2) Littré, *Paroles de Philosophie positive*, p. 52. M. Fouillée dit de

Il est clair qu'il ne s'agit pas de parcourir en tous sens, ni de sonder tous les abîmes de cet océan divin. Nous le voyons par le dehors, pour ainsi dire, bien plus que par le dedans ; et les profondeurs de son essence sont directement inaccessibles à notre esprit. Mais la science ne mesure-t-elle pas chaque jour des objets inaccessibles ? Le géomètre indique avec précision la hauteur d'une tour qu'il ne peut escalader, ou la distance d'un point inaccessible au delà d'un fleuve. L'astronome mesure d'une manière sûre quoique approximative, les distances kilométriques qui nous éloignent de la lune et du soleil, ou qui séparent les étoiles dans l'immensité des cieux. Bien plus, — découverte encore plus étonnante ! — il a pu déterminer la nature des gaz et des métaux que renferme la photosphère du soleil et des étoiles, y découvrir avec certitude la présence de l'hydrogène, de l'oxygène, du carbone, et d'autres corps semblables à ceux de notre planète, grâce aux effets lumineux qu'ils produisent sur nos instruments d'analyse spectrale ; et pourtant l'astronome n'a « *ni barque ni voile* » pour naviguer dans les espaces éthérés ! Son secret est connu.

Dans les sciences positives.

Ce que le savant ne peut atteindre par l'expérience directe, il l'atteint quelquefois indirectement, par l'induction et le raisonnement. Tantôt il remonte des effets à leur cause pour reconnaître sa nature ; tantôt il déduit des principes rationnels, ou des lois qu'il a découvertes par induction les conclusions qui s'y trouvaient implicitement renfermées, et qui l'éclairent sur la nature de ces mêmes causes. C'est la méthode tour à tour inductive et déductive, ou si l'on

même : « Puisque l'Absolu est si bien caché, laissons-le dans ses voiles ; nous ne saurions rien connaître de ce qu'il est, ni de ce qu'il veut. » (*Critiq. des syst. de morale contemporaine*, p. 59.)

veut analytico-synthétique, commune à toutes les sciences positives.

En théodicée, la méthode est pour le fond la même ; avant de redescendre de la Cause première aux effets, et de reproduire ainsi l'ordre ontologique de la nature, elle commence par s'élever des effets visibles à la Cause première, car ce sont ces effets qui nous indiquent non seulement l'existence, mais la nature de cette Cause première. En théodicée

Le seul fait d'avoir démontré, comme on a pu le voir par la première partie de cette étude, l'existence de Dieu, implique déjà nécessairement une certaine connaissance de sa nature. Dès que nous connaissons l'existence d'un être, nous connaissons aussi quelque chose de son essence, car poser une existence, c'est au moins la distinguer des autres existences, ce qui ne va pas sans une certaine représentation au moins générale et confuse de l'essence ; sinon, il nous serait impossible de dire si cette nouvelle existence ne se confond pas avec les existences déjà connues, et de prouver qu'elle doit être posée.

Pour nous en convaincre, il suffirait de nous rappeler les diverses preuves de l'existence de Dieu, pour voir que toutes ont au moins cela de commun qu'elles prouvent l'existence d'un Être nécessaire, d'une Cause première qui explique tout dans le cosmos, et sans laquelle rien ne s'explique. Voilà donc une première connaissance que nous pouvons acquérir sur la nature de Dieu. Il est l'Être nécessaire : caractère premier et fondamental, que les philosophes ont appelé *l'aséité* ou l'existence par soi. Application du principe de causalité.

Le même principe de causalité, qui nous a élevé à ce premier degré de connaissance, peut encore par ses développements successifs nous élever beaucoup plus haut. Résumons brièvement ces diverses étapes.

Son premier développement.

Premier développement. Non seulement tout effet doit avoir une cause, mais encore *il doit être éminemment contenu dans sa cause.* Principe non moins évident que le premier, car *le plus ne peut sortir du moins.* Aussi n'est-il nié que par ceux qui nient tous les principes, les sceptiques qui soutiennent avec Hégel, l'identité de l'être et du non-être.

Les évolutionnistes eux-mêmes, s'ils sont logiques, doivent admettre que leur germe primitif contient en puissance tout ce qui doit en sortir, et que par conséquent jamais le plus ne peut sortir du moins.

Quelquefois, il est vrai, le plus semble sortir du moins ; ainsi le chêne grandiose paraît sorti d'un gland minuscule. Mais si l'on examine le fait plus attentivement, on remarque bientôt que la virtuosité du gland n'est pas la seule cause qui a produit le chêne. Pour évoluer, ce gland a eu besoin, de chaleur, de lumière, d'humidité et de plusieurs autres causes excitatrices de son activité ; il lui a fallu surtout pour se nourrir et se développer une quantité considérable de matière étrangère. Mais toutes ces causes partielles, ajoutées à la virtuosité du gland, ne sauraient être inférieures à l'effet total qu'elles ont produit.

Inutile d'insister. Puisque la cause doit contenir éminemment tous ses effets, nous pouvons déjà conclure que la Cause première doit contenir *au moins* toutes les perfections des créatures. Mais ce ne serait pas assez dire, et nous ajoutons qu'elle en possède bien plus. En effet :

Deuxième dévelop-pement.

Deuxième développement : La Cause est supérieure à ses effets. D'abord il faut lui reconnaître une priorité logique ou même chronologique sur ses effets : cela est évident. Il faut en outre lui attribuer une supériorité de nature, car l'effet dépend étroitement de sa cause, tandis que la cause ne dépend pas

de son effet : elle est indépendante. De plus, l'effet n'a qu'un être dérivé, un être d'emprunt. La cause au contraire, — il s'agit ici de la Cause non causée, — a un être qui lui est propre, un être vraiment premier et original. Or, entre l'être second et l'être premier, entre l'être causé et l'être non causé, l'être contingent et l'être nécessaire, il y a une différence profonde, que nous étudierons bientôt plus longuement, mais qui nous permet, dès maintenant, d'affirmer la supériorité de nature de l'Être nécessaire, sur tous les autres êtres.

Il ne suffirait donc pas d'attribuer à Dieu toutes les perfections des créatures, il faut les lui attribuer dans un degré *suréminent*, et lui en attribuer bien d'autres encore, car la production d'un seul effet, — tel que le monde actuel, — ne saurait avoir épuisé la virtualité de la cause. Un pas de plus, et nous nous élèverons au seuil de l'infini.

Troisième développement : *La cause première est d'une perfection absolue et sans limite.* En effet, la cause première est la raison d'être de tous les autres êtres, existants ou possibles. Or il est impossible de concevoir une causalité plus grande et plus parfaite. Elle est donc inépuisable, infinie. Troisième développement.

En outre, cette cause première est, par sa nature même, nous l'avons dit, une cause non causée, qui produit tout sans être produite, qui meut tout sans être mue, qui donne tout sans rien recevoir ; c'est-à-dire qu'elle est la causalité pure, ou, selon la belle formule d'Aristote, *l'acte pur* et sans mélange de potentialité. Il est donc impossible de supposer, sans une contradiction flagrante, qu'elle soit en puissance sur aucun point, car ce serait supposer qu'elle peut passer de la puissance à l'acte, au moins idéalement, et par suite qu'elle pourrait être, à son tour mue, ou

changée, ou causée, alors qu'elle est au contraire la causalité pure. Mais un être qui, par sa nature, ne peut devenir ou se concevoir plus parfait est précisément l'Être infini.

Concluons donc qu'il ne faudra pas seulement attribuer à Dieu, éminemment, toutes les perfections des créatures, mais il faudra les lui attribuer *infiniment et sans limite.* En cela nous ne ferons pas une « œuvre de piété », comme on l'a prétendu (1), mais simplement une œuvre de logique (2). C'est le troisième point de notre méthode, et le plus important; aussi mérite-t-il quelques développements.

Voie négative et positive.

Pour attribuer à Dieu, infiniment et sans limite, toutes les perfections des créatures, il faudra épurer tous nos concepts des choses créées, en éliminer toute imperfection et toute mesure, pour les lui attribuer sans mesure.

Si les créatures ont des défauts ; si elles sont composées, changeantes, temporelles, localisées, nous *nierons* que Dieu soit ainsi limité par la composition, le changement, les bornes du temps et des lieux ; et nous affirmerons d'une manière absolue sa simplicité, son immutabilité, son éternité et son immensité.

Si les créatures ont des qualités, nous prendrons les plus éminentes de ces qualités, dans les créatures les plus élevées, chez l'homme qui résume en lui toute la création ; nous prendrons, par exemple, la puissance, l'intelligence, l'amour, et nous *affirmerons* de

(1) Maillet, *La Création et la Providence*, p. 111.

(2) M. Renouvier lui-même le reconnaît : « L'idée du Dieu conçu à l'image de l'homme, et à la fois cause première, devrait se former des grandes qualités caractéristiques de la personne, portées seulement au plus haut degré qui se puisse définir de leur perfection... il n'est pas d'autre idée que l'on puisse en droite raison choisir pour la base à donner au concept de la perfection elle-même. » *L'année philosophique*, 1897, p. 36.

Dieu qu'il est infiniment puissant, infiniment sage, infiniment bon : qu'il est la puissance, la sagesse, la bonté même.

Théologie négative.

Suffirait-il de n'employer, avec une certaine école de théologiens, que des termes négatifs, et de dire par exemple : Dieu *n'est pas* sans bonté ; il *n'est pas* sans sagesse ; il *n'est pas* sans puissance ? Nous ne le croyons pas. Le principe de causalité nous oblige, en effet, à affirmer que la cause première contient positivement, quoique dans un degré éminent et infini, toute la réalité qui se trouve dans son effet ; en sorte que toutes les perfections humaines doivent se retrouver en Dieu, sous une autre forme, il est vrai, puisqu'elles y sont agrandies et transfigurées par leur caractère d'infinie perfection. Alors même que nous ignorons cette nouvelle forme que prennent en Dieu telle et telle perfection humaine, la justice et la sainteté, par exemple, nous savons qu'il les possède, et cette connaissance a déjà son prix. Est-ce que le chimiste sait de quelle manière l'hydrogène et l'oxygène existent dans la molécule d'eau ? Nullement. Il n'en sait pas moins qu'ils s'y trouvent, et cela lui suffit.

L'anthropomorphisme.

Notre méthode évite ainsi tout péril d'anthropomorphisme. Qu'est-ce, en effet, qu'anthropomorphiser ? Si ce mot barbare a un sens, c'est prêter à Dieu des formes ou attributs identiques à ceux de l'homme. Or nous venons précisément de nier cette identité d'attributs. Nous venons de dire — et nous le développerons encore dans la suite de cette étude — que l'être premier et l'être second, différant essentiellement, par nature, toutes nos idées et nos conceptions empruntées aux créatures, ne s'appliquaient à Dieu que très imparfaitement et par analogie. En empruntant à l'homme le langage humain pour parler du divin, nous n'oublierons donc jamais que nous nous

servons perpétuellement de comparaisons ou d'images, qui ne sont exactes que dans la mesure où une comparaison peut exprimer une réalité analogue mais transcendante (1).

Sur la terre, en effet, nous ne voyons l'être divin qu'en figures et en symboles, comme l'a dit S. Paul : *vidimus nunc per speculum et in ænigmate*; mais cette science, quelque imparfaite qu'on la suppose et qu'elle soit en réalité, n'en est pas moins une science qui suffit pour embellir, agrandir, renforcer la petitesse de notre esprit, et diriger nos pas dans la vie.

Résumé des trois voies.

Voilà donc la méthode, imparfaite sans doute, mais éminemment humaine et partant la seule raisonnable, que nous allons suivre après S. Thomas, qui la résume en trois mots : *via causalitatis*, *via remotionis*, *via eminentiæ*.

La *voie de causalité* nous élèvera du monde à Dieu et nous découvrira en lui, comme caractères essentiels et fondamentaux, l'aséité, l'infinité, et par conséquent l'unicité. Il est l'Être *a se*, *infini*, *unique*. Les deux autres procédés complémentaires nous montreront ses autres attributs secondaires.

La *voie négative*, en nous faisant exclure de l'infini tout élément défectueux, indigne de lui, nous découvrira indirectement sa *simplicité*, son *immutabilité*, son *éternité* et son *immensité*.

Enfin *la voie positive* nous permettra de lui attribuer sans mesure les plus éminentes perfections des créatures : la *toute-puissance*, la *sagesse* infinie, et la *bonté* suprême.

Tels sont la marche et le plan que nous allons suivre dans les chapitres suivants.

(1) On voit par là la méprise de ceux qui écrivent que notre Dieu « n'est toujours qu'un homme de plus », alors que nous soutenons qu'il est tout autre chose (*Revue phil.*, mai 1899, p. 537).

II

Nature de Dieu.

Nous voudrions rechercher, tout d'abord, le caractère constitutif de la nature de Dieu, c'est-à-dire ce qui à nos yeux le distingue de tous les autres êtres, et qui doit nous apparaître en lui comme le fondement ou la racine de tous ses attributs. Ce qu'il nous faut découvrir est donc à la fois une note caractéristique et fondamentale de l'être divin. La note caractéristique.

Pour procéder avec ordre dans cette recherche, rappelons-nous le résultat où nous a conduit la première partie de ce travail. Toutes les preuves de l'existence de Dieu que nous avons exposées sont fondées sur le principe de causalité, et nous ont conduit à cette conclusion générale : il existe une cause première, c'est-à-dire une cause non causée et nécessaire.

La nature de cette cause est donc déjà entrevue par nous et implicitement démontrée. Elle se distingue de toutes les causes secondes, en ce que l'être de celles-ci est causé, tandis que l'être de la cause non causée existe par soi. Être par soi, *a se*, et n'être pas par un autre, ou pour employer le mot un peu barbare mais très expressif de l'Ecole, *l'aséité*, serait donc, à première vue, la notion caractéristique que nous recherchons ; elle suffit à distinguer l'être divin, et l'on peut facilement en déduire, comme nous le verrons bientôt, tous les attributs de la divinité.

Cependant, en y regardant de plus près, on se demande si cette notion est bien la note *fondamentale* ou *ultime*, et si l'esprit humain ne pourrait pas encore remonter plus haut. Aséité radicale.

Si je demande pourquoi l'être divin ne dépend pas

d'un autre, et pourquoi il est par lui-même, *a se*, il semble, en effet, que l'on puisse donner une raison plus profonde, et dire que Dieu est indépendant ou autonome, précisément parce qu'il est lui-même l'Être pleinement subsistant. Les créatures *ont* l'être, mais un être dérivé et secondaire, elles participent à l'être ; *Dieu seul* EST *l'Être*, dans le sens complet de ce mot et sans réserve.

Voilà, ce nous semble, la raison dernière et pour ainsi dire la racine de l'indépendance ou de *l'aséité* divine ; aussi pourrions-nous l'appeler *l'aséité radicale.* Mais avant de développer notre pensée et d'en exposer les preuves, avertissons le lecteur des autres solutions proposées par d'autres philosophes.

***

Opinion d'Occam.

Les uns, à la suite d'Occam et des nominalistes, ont supposé que l'essence de la nature divine était constituée par l'ensemble ou l'actualisation de toutes les perfections possibles. — Cette opinion n'est pas fausse assurément, mais elle ne répond pas à notre question. Si l'on considère Dieu en lui-même, il est clair que toutes les perfections font partie de son essence et lui sont également essentielles, puisqu'en lui il n'y a rien d'accidentel, comme nous le verrons plus loin. Mais il s'agit de savoir s'il y a un ordre logique parmi ces perfections essentielles ; et si cet ordre existe, au moins pour notre mode imparfait de connaître ici-bas, il s'agit de déterminer quelle est la perfection qui nous paraît comme la première et la source d'où toutes les autres découlent.

Ces philosophes ont donc mal posé le problème ; et nous n'en serons point surpris, si nous nous rappelons leur théorie nominaliste, d'après laquelle les universaux ne seraient que des mots sans portée ob-

jective, si bien qu'il n'y aurait aucune véritable distinction entre les différentes perfections exprimées par nos différents concepts universaux.

Les autres, disciples de Scot, ont pensé que l'essence de la nature divine était constituée, non par l'actualisation de toutes les perfections possibles, comme le prétendait Occam, mais par un *droit* positif qu'aurait cette nature à posséder toutes les perfections possibles. Posez ce droit, nous disent-ils, et toutes les perfections divines découlent logiquement comme de leur source. — Sans doute, répliquerons-nous ; mais qu'est-ce que ce droit? Comment une essence pourrait-elle être constituée par un droit? On ne le comprend guère. Un droit est un mode qui suppose déjà un sujet constitué, et c'est précisément la constitution de ce sujet qu'il nous faudrait connaître, car c'est en elle que nous trouverions la raison dernière de ce droit à la possession de toutes les perfections possibles. Les Scotistes s'arrêtent donc en chemin : ils auraient dû aller plus loin que le droit, et jusqu'au dernier *pourquoi* de ce droit. Opinion de Scot.

Enfin Billuart (1), Gonet et quelques thomistes ont soutenu que le caractère essentiel de la divinité se trouvait dans *l'intelligence,* soit actuelle d'après les uns, soit radicale d'après les autres. En effet, nous disent-ils, chaque être se distingue par ses facultés les plus hautes, et non par ses facultés moins nobles qui lui sont communes avec les êtres inférieurs. Ainsi dans l'homme, qui possède à la fois l'être, la vie, la sensation et la raison, c'est cette dernière faculté qui le distinguera. De même en Dieu, ce sera l'intelligence pure ou, comme disait Aristote, *la pensée de la pensée*. à laquelle le ciel et la terre sont suspendus, Opinion de Billuart.

(1) *Cursus theol.*, t. I, diss. 2 a. 1, § 2.

qui sera l'apanage de la divinité. D'ailleurs, ajoutent-ils, une fois admise l'intelligence suprême, tous les autres attributs divins s'en déduisent aisément (1).

Nous convenons que c'est là une opinion belle et séduisante au premier abord, et dont la portée philosophique est bien supérieure à celle des deux opinions précédentes. Au lieu de saisir avec nous la caractéristique de l'être divin dans les profondeurs de l'être lui-même, c'est dans les hauteurs les plus sublimes de la pensée pure qu'ils la découvrent ; en cela ils paraissent beaucoup mieux inspirés. Cependant ne nous hâtons pas de juger sur de simples apparences. Quelque brillante que soit l'hypothèse, nous la croyons gravement défectueuse.

D'abord l'intelligence peut appartenir à des créatures intelligentes, et ne saurait distinguer l'être divin. Que si vous prenez comme note distinctive l'intelligence suprême ou *parfaite*, je vous demanderai pourquoi l'intelligence de Dieu est si parfaite ? Il est clair. en effet, que la perfection de son intelligence vient de la perfection même de son être. C'est donc dans les profondeurs de l'être et dans sa racine, qu'il faut revenir chercher la raison dernière de ses épanouissements les plus sublimes.

En d'autres termes, nous dirons que la perfection de l'intelligence n'est qu'un mode d'être, qui suppose déjà l'être constitué ; et que c'est dans cette constitution intime qu'il faut chercher la raison dernière de cette suprême intelligence (2). Avant de penser, il faut

(1) Il est vrai que tous les attributs divins sont impliqués les uns dans les autres et qu'on peut les déduire tous de l'un d'entre eux, quel qu'il soit, pourvu qu'on le suppose infini.

(2) Quant au texte de S. Thomas (1, p, 14, a. 4) sur lequel les partisans de cette opinion ont essayé de l'appuyer, nous le croyons mal interprété. Le S. Docteur dit seulement que l'intelligence de Dieu, loin d'être accidentelle, s'identifie avec son essence, ce que l'on doit dire

être : et qui pourrait mieux penser que celui qui a l'être en plénitude et sans limite ?

Sans doute, ce qui distingue l'homme de l'animal, de la plante ou du minéral, c'est la raison, parce que la sensation lui est commune avec l'animal, la vie avec la plante, l'être avec le minéral. En Dieu au contraire rien n'est commun avec les êtres inférieurs, et c'est par l'être lui-même qu'il se distingue essentiellement des créatures, comme nous allons l'expliquer en développant les deux pensées qui sont le fond de notre thèse sur la nature divine : **Nos deux thèses.**

Dieu seul est l'Être véritable ;

Seul il l'est en plénitude.

*
* *

I
Dieu seul est l'Être véritable.

Puisque Dieu est la Cause non causée, tandis que l'être des créatures est un être causé, dérivé et secondaire, nous saisissons du premier coup la différence et le contraste qui séparent deux natures si opposées. A l'une et à l'autre nous attribuons cependant l'idée d'être ; nous disons : la créature *est* ; Dieu *est*. Mais cette idée d'être ne saurait leur être appliquée dans le même sens et d'une manière *univoque*.

Les universaux tels que le genre, l'espèce, etc., s'appliquent de la même manière, suivant la même définition, à plusieurs individus. Ainsi le genre animal convient rigoureusement à toutes les espèces d'animaux, et l'espèce humaine exprime une essence commune à tous les hommes. Ces idées sont dites *univoques*.

Au contraire les idées transcendantales, telles que l'être, l'un, le vrai, le bon, etc.., dépassent tout genre et ne s'appliquent que par voie d'analogie à plusieurs

pareillement de tous ses attributs, mais il n'affirme nullement que l'intelligence soit la note fondamentale de cette essence.

genres. Il est clair, en effet, que l'être, l'unité, la vérité, la bonté, ne sont pas en tous les êtres de la même manière et suivant la même définition. Ce ne sont que des idées *analogues.*

L'idée d'être est transcendante.

Au nombre de ces idées transcendantales, qui dépassent tout genre, nous avons mis en première ligne l'idée *d'être*: ce qu'il nous serait facile de justifier.

Si l'idée d'être était générique, nous devrions trouver en dehors d'elle des différences spécifiques. Ainsi en dehors du genre animal, je trouve l'élément spécifique de rationalité, qui s'ajoute à la notion d'animal pour l'enrichir et la spécifier. Il n'en saurait être ainsi pour l'idée d'être, en dehors de laquelle il n'y a rien.

D'autre part, le genre est toujours plus ou moins circonscrit ou limité, et son extension est d'autant plus grande que sa compréhension est plus étroite. Au contraire l'idée d'être n'est pas limitée, elle est indéfinie, et s'applique non seulement aux êtres réels, mais encore aux êtres purement possibles et à tous les modes d'être sans exception. Ce n'est donc pas un genre.

L'idée d'être n'ayant ni genre, ni différence spécifique, ni limite d'aucune sorte, elle ne peut être différenciée par rien d'extrinsèque, mais seulement par ses propres modalités.

Ainsi l'être de la substance se distingue de l'être de l'accident, ou — pour en revenir à notre sujet, — l'Être divin se distingue de l'être des créatures, par son être même; en sorte que l'être de la créature ne ressemble pas plus à l'être de Dieu que l'être de l'accident ne ressemble à l'être de la substance. Impossible de les comparer, puisqu'ils ne sont pas compris dans l'être comme dans un même genre. Qui pourrait comparer, nous dit S. Thomas, la douceur sensible à une ligne géométrique; dire que l'une est plus grande que

l'autre? cela est impossible, car des choses qui ne sont pas dans le même genre, n'ont rien de commun et sont sans proportion les unes avec les autres (1).

Que si l'être divin n'a rien de commun avec l'être créé, en sorte que ce serait un blasphème de les ranger comme deux espèces dans un même genre, comment pouvons-nous leur attribuer l'être à l'un et à l'autre? Nous l'avons déjà dit, c'est par une simple *analogie*, mais il nous faut expliquer notre pensée.

Donner le même nom à deux objets différents, n'ayant pas entre eux le moindre rapport, serait une pure *équivoque*, un jeu de mots étranger à la science. L'usage, il est vrai, a consacré un grand nombre de mots à double sens, ainsi *l'ourse* désigne à la fois la femelle de l'ours et l'une des deux constellations si connues de l'hémisphère boréal. Mais c'est là un abus qu'il faut se garder d'introduire dans la langue philosophique, car il ouvrirait la porte à bien des sophismes. L'équivoque.

La *métaphore* doit en être pareillement exclue, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait un jeu de mots, ni une pure équivoque; ainsi lorsque j'appelle Néron un tigre cruel, j'établis entre ces deux natures un rapprochement qui implique une certaine similitude, mais figurée. Or les sens figurés et les figures de rhétorique sont du domaine de l'art, de la poésie, et doivent demeurer étrangers à la science véritable, qui respecte toujours la propriété des termes. C'est encore dans ce sens figuré que nous parlons du « doigt de Dieu », de son « œil scrutateur », de son « bras qui lance la foudre »; mais encore une fois toutes ces mé- La métaphore.

(1) « Quæ non sunt unius generis non sunt comparabilia, sicut *dulcedo* inconvenienter dicitur major vel minor quam *linea*. » S. Thomas, 1a, q. 6, a. 2.

taphores, utiles et saisissantes, doivent être exclues du langage rigoureux de la science.

L'analogie. L'*analogie* proprement dite (ἀνὰ λόγος) exprime un rapport, non pas d'identité ni d'égalité, mais de ressemblance partielle, qui nous permet de raisonner par comparaison, au moins dans une certaine mesure, car suivant le proverbe *omnis comparatio claudicat*, toute comparaison est défectueuse et ne doit jamais être prise à la lettre ni poussée à bout.

Ainsi les nombres pairs 10 et 12, étant l'un et l'autre divisibles par 2, ont un vrai rapport d'analogie. De même la nourriture et la médecine sont dites pareillement *saines* lorsqu'elles contribuent l'une et l'autre à la *santé* du corps, quoique d'une manière différente. Mais cette espèce d'analogie fondée sur le rapport de deux termes avec un troisième (analogie dite d'*attribution*) ne peut se trouver entre l'être divin et l'être créé, car le troisième terme nous fait ici défaut.

Une autre espèce d'analogie (dite de *proportion*) ne suppose que deux termes, et les suppose reliés par une commune mesure, ainsi le simple et le double ; mais il serait impossible de trouver un tel rapport entre Dieu et la créature, puisqu'ils n'ont pas de commune mesure.

L'analogie divine. Reste une dernière analogie, la seule qui puisse convenir à nos deux termes, Dieu et la créature. Elle est moins un rapport et une proportion rigoureuse de terme à terme, qu'un rapport indirect de proportion à proportion. Expliquons-nous. Lorsqu'on dit en mathématiques que 2 est à 4 comme 5 est à 10, on exprime qu'entre ces deux proportions il y a égalité de rapports ou proportionnalité. De même, lorsque nous disons que la lumière sensible est à notre vue ce que la lumière intellectuelle est à notre intelligence, nous posons le fondement d'un rapport véritable, mais in-

direct, entre la lumière sensible et la lumière intellectuelle, puisqu'elles jouent le même rôle dans deux ordres différents, Ce rapport nous permet de comparer les choses spirituelles aux choses sensibles, et en général les choses d'ordres différents, car il n'exige plus la similitude des deux termes comparés, mais seulement la similitude de proportions entre deux séries de termes différents, qu'il serait impossible de comparer directement. Ainsi nous disons que Dieu existe par son être comme la créature existe par le sien; qu'il est puissant par sa force ou bon par sa bonté, comme la créature est puissante par sa propre force ou bonne par sa propre bonté. Il y a rapport d'analogie de Dieu à ses attributs et de la créature aux siens. Telle est l'analogie de proportionnalité, la seule qui puisse rapprocher l'être divin de l'être créé, et nous rendre la comparaison possible (1).

Conséquences de la théorie.

Le lecteur entrevoit déjà la haute portée de ces considérations dans notre thèse sur la nature de Dieu. Si l'idée d'être ne s'applique à l'être créé, ni dans un sens purement équivoque ou métaphorique, ni dans un sens complètement identique ou univoque — deux exagérations en sens inverse qui seraient également funestes — mais seulement dans un sens analogue, pour exprimer une ressemblance partielle, indirecte, dans deux ordres différents, il faut conclure que l'Être divin est seul l'être véritable ou absolu, tandis que celui des créatures n'est qu'une imitation et pour ainsi dire une contrefaçon de l'être. Dieu seul est l'Être même, dans l'acception la plus haute et la plus vraie de ce mot.

Définition de l'être divin.

Ah ! je commence à comprendre maintenant la vérité rigoureuse et la beauté de cette définition de la

(1) Cfr. S. Thomas, *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. II, a. 11, c. — *Summa*, 1ª, q. 13, a. 5; — *Contra Gent.*, l. 1, c. 32; — *De pot.*, q. 7, a. 7.

divinité donnée par nos Saints Livres, ou plutôt par Dieu lui-même, répondant à Moïse qui lui demandait son nom pour l'apprendre aux enfants d'Israël : *Je suis celui qui suis*, *Ego sum qui sum* (1). Si Dieu est par lui-même, *a se*, tandis que les créatures ne sont rien que par Lui, la raison en est que Dieu est l'être même ; l'existence lui est absolument essentielle : ce qui n'a jamais lieu pour les créatures (2). Lorsqu'on demande leur nom, on répond : elle est minéral, plante, animal, ou homme, parce que ces natures constituent leur essence ; mais l'être, l'existence, ne leur est jamais essentiel ; en Dieu seul l'essence et l'être se confondent ; son essence est d'être. Seul il est l'être vrai, l'être franc, l'être de source, *esse verum*, *esse sincerum*, *esse germanum*, comme le disait S. Augustin (3), ou plutôt il est l'être sans épithète, *esse simpliciter*, comme le répète S. Thomas, car « qui *est* comme Dieu ? » *quis ut Deus* ?...

Tous les êtres de la nature n'ont en effet qu'un être secondaire et dérivé, un être atténué, que l'on ne peut exprimer sans quelque épithète restrictive ou conditionnelle, un être *secundum quid* ou relatif, qui confine toujours au néant par quelque endroit, un être réel sans doute, mais qui n'est pas l'être véritable, car est-ce bien être que d'être par un autre et d'avoir besoin que cet autre nous maintienne sans cesse dans l'existence ?

Assurément, Dieu est aussi le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Seigneur et Maître, le Créateur, etc..., mais ce sont là des notions dérivées, des aspects par-

(1) *Exod.*, c. III, v. 14.

(2) « In Deo ipsum esse suum est sua quidditas ; et ideo nomen quod sumitur ab esse (hoc nomen *qui est*) proprie nominat ipsum et est proprium nomen ejus ; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua. » S. Thomas, I *Sent.*, Dist. 8, q. 1, a. 1.

(3) S. Augustin, lib. I, *de fide et symbolo*.

ticuliers et restreints de la divinité. Si nous voulons exprimer d'un seul mot la vaste et profonde synthèse de sa nature intime, disons qu'il est *Celui qui est*, son vrai nom est *Jehovah* (1).

Cette définition a pourtant un inconvénient. En disant que Dieu est l'Être même, qu'il est Celui qui est, quelque esprit superficiel pourrait s'imaginer que nous n'attribuons à Dieu qu'un être vague, indéterminé, alors qu'au contraire il est la plénitude de l'être. Mais cette imperfection ne vient que de l'insuffisance de tout langage humain. En effet, si nous déterminons l'être divin par une épithète quelconque, nous avons l'air de le restreindre et de le diminuer en le déterminant ; si nous supprimons au contraire toute épithète, nous avons l'air d'en faire un être vague et indéterminé, alors que notre intention est précisément de mieux exprimer cette plénitude d'être (2). Fausse interprétation.

Notre définition n'exclut de Dieu que les déterminations imparfaites des créatures, et lui attribue la détermination suprême de l'Être parfait. C'est ce qu'il nous reste à expliquer dans une seconde thèse, qui n'est au fond que le développement de la première thèse sur la nature de Dieu.

*
* *

Dieu est l'Être en plénitude, précisément parce qu'il *est l'Être même*. Est-ce qu'il peut, en effet, y avoir du plus ou du moins dans l'Être même ? Il nous sera II *Dieu est l'Être en plénitude.*

(1) Cf. S. Thomas, 1ª, q. 13, a. 11, c. où le S. Docteur développe les trois avantages de cette définition : 1° elle exprime l'essence ; 2° elle est synthétique au lieu de n'exprimer qu'un aspect particulier ; 3° enfin, par surcroît, elle exprime son éternité qui est un présent, sans passé ni futur.

(2) « Principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. » S. Thomas, 1ª, q. 13, a. 11, c. — Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 1, ad 9.

donc facile de montrer l'équivalence complète de ces deux propositions.

D'abord, il serait intéressant de tirer, sinon une preuve rigoureuse, du moins une indication précieuse, du parallélisme constant que nous constatons entre l'essence et l'existence.

a) Parallèle de l'essence et de l'existence.

Plus l'existence d'un être est parfaite, plus son essence est également parfaite. L'existence n'est en effet que la réalisation et la manifestation de l'essence ; en sorte qu'un degré supérieur d'existence accuse un degré supérieur d'essence, et que la perfection absolue d'une existence est le signe assuré de la perfection absolue de son essence. Or, je vous le demande, quelle existence pourrait-on imaginer plus parfaite que celle de la Cause première, qui existe par elle-même, de toute éternité, nécessairement, avec une souveraine indépendance, puisqu'elle tient d'elle seule sa propre réalité, sans rien devoir à personne ? Cette autonomie absolue est donc la preuve d'une perfection absolue.

De fait, il est facile de vérifier, à travers la hiérarchie des êtres créés, ce parallélisme constant entre l'essence et l'existence.

Au degré le plus bas de l'échelle, dans la matière brute, il y a absence complète de spontanéité et peu ou point d'autonomie. La molécule minérale ne tire d'elle-même, ni son existence, ni le développement de cette existence. Toute opération l'épuise et l'appauvrit.

Au degré supérieur, nous trouvons la spontanéité imparfaite de la vie végétative. Le végétal a reçu l'être initial ou l'existence embryonnaire d'un autre, d'un ancêtre, mais il se développe lui-même et se donne un être complémentaire en façonnant pièce par pièce tous ses organes. Par une force intrinsèque, il fait apparaître successivement sa radicelle et sa tigelle, puis ses racines, son tronc, ses branches, ses feuil-

les, ses fleurs, ses fruits, et se perpétue lui-même.

Cette autonomie s'accroît encore et s'élève dans l'animal, qui a des désirs, et se meut lui-même dans sa vie de relation. Enfin, dans l'animal raisonnable, chez l'homme, nous trouvons, avec la nature spécifique la plus parfaite ici-bas, le degré le plus élevé d'autonomie : *la liberté.*

L'homme est bien loin de devoir tout à ses ancêtres. Il doit à sa propre activité son développement physique, comme les plantes et les animaux, et de plus il doit à son activité libre le développement plus complet de sa vie physique, ainsi que le développement et la direction de sa vie intellectuelle et morale, pour le temps et pour l'éternité ; car en choisissant l'éternité bienheureuse ou malheureuse, il fait œuvre de liberté. Or ce degré, le plus élevé ici-bas dans l'existence autonome, correspond précisément au degré le plus élevé dans l'espèce. Nous devons donc, encore une fois, en vertu du parallélisme, en arrivant jusqu'à l'Être premier qui tient de lui seul, non plus une partie, mais la totalité de son être, et dont l'existence est absolument autonome, atteindre en même temps la perfection absolue de l'essence ; si le premier terme est élevé à l'infini, le second doit l'être pareillement : un être infiniment parfait dans son existence est infiniment parfait dans son essence, ou pour mieux dire ces deux termes se confondent en Dieu dans une même infinité.

b) Dieu est l'acte pur.

Nous venons de trouver un premier moyen pour découvrir en Dieu la plénitude de l'être, mais ce n'est pas le seul. Le principe de causalité, en nous révélant Dieu comme la cause non causée, le moteur non mû, nous a déjà mis sur la voie d'une autre démonstration, entièrement convaincante. En effet, s'il est de l'essence de cette première cause de ne pouvoir être

causée, ou de ce premier moteur de ne pouvoir être mû, c'est-à-dire de ne pouvoir passer de la puissance à l'acte, et d'être l'acte essentiel, *l'acte pur* sans mélange de potentialité, nous devons conclure que sa perfection est infinie. Car, si elle n'était pas infinie, si nous pouvions supposer que cet être peut devenir meilleur et acquérir au moins idéalement un des degrés de perfection qui lui manquent, nous supposerions par là même qu'il pourrait passer de la puissance à l'acte. Il ne serait donc plus l'acte pur et sans mélange de potentialité, ce qui serait contradictoire.

c) Dieu est subsistant. La notion *d'acte pur*, excluant tout mélange d'acte et de puissance, exclut par conséquent de l'être divin tout mélange *d'essence* et *d'existence*. L'existence, en effet, complète et réalise l'essence, et joue par rapport à l'essence le rôle d'acte métaphysique. L'existence de Dieu n'est donc pas distincte de son essence, puisqu'elle lui est essentielle ; et c'est là un nouveau point de vue qui va nous démontrer sa perfection infinie.

En effet, l'existence n'étant jamais essentielle aux créatures, il s'en suit qu'elle vient compléter leur essence, qu'elle est reçue dans tel ou tel sujet ; et que tous les sujets créés y participent plus ou moins suivant leur nature et leur capacité. Ainsi, nous dit S. Thomas, les corps échauffés participent plus ou moins à la chaleur, parce qu'ils ne sont pas la chaleur par essence. Que si l'essence de la chaleur pouvait subsister par elle-même, elle serait infinie, comme chaleur. Or, en Dieu, l'existence n'étant pas distincte de l'essence, et la vérité, la bonté, la beauté, l'être, n'étant pas reçus en Lui, comme dans un sujet donné, il s'en suit qu'il est la Vérité, la Bonté, la Beauté par essence, qu'il est l'Être même, c'est-à-dire sans limite (1).

(1) « Ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. » S. Thomas, 1a, q. 4, a. 2.

d) Impossible de dire pourquoi il serait limité.

D'ailleurs, par qui cette cause première pourrait-elle avoir été bornée ou diminuée ? Serait-ce par un autre être ou par sa propre nature ? Ni l'un ni l'autre. En effet :

Ces êtres étrangers, capables de la borner, seraient pour elle des causes ou des effets. Mais nous savons qu'elle n'a point de cause, puisqu'elle est la cause première. D'autre part, ses effets ne sont pas davantage capables de l'amoindrir, car les êtres supérieurs se communiquent sans se diviser ni s'affaiblir. La science, communiquée à l'élève, ne diminue ni n'augmente en rien celle du maître.

Resterait à dire que c'est la nature même de Dieu qui le limite. Mais ce dernier parti n'est pas plus soutenable. Nous venons de le voir, et nous en donnerons encore deux nouvelles raisons :

a) D'abord il est l'être nécessaire, et l'on ne peut attribuer ce caractère de nécessité à un être fini. En effet, qu'on représente cet être fini et mesurable, par le nombre que l'on voudra, soit X élevé à la puissance *n*. De quel droit pourrait-on attribuer la nécessité à ce nombre X^n, plutôt qu'à $X^n + 1$ ou à $X^n - 1$? Ce serait là une supposition arbitraire, une nécessité sans raison d'être, et par conséquent inintelligible. Seul l'absolu peut être nécessaire, en sorte que la nature de l'être nécessaire, bien loin de le limiter, le rend incompatible avec toute limite finie.

b) En second lieu, puisque Dieu est l'être par essence, nous ne trouverons rien dans cette notion d'être, qui puisse impliquer un non-être, même partiel, pas plus que dans la notion de néant, rien n'implique l'être à aucun degré. Que s'il y avait du non-être en Dieu, si une partie de l'être existait, tandis qu'une autre partie de l'être n'existerait pas, il faudrait nous dire *pourquoi* ; et ce pourquoi est introuvable, car ce

degré d'être, supérieur à la cause première, serait désormais impossible ; or l'impossibilité d'un degré quelconque d'être est une absurdité.

Personne n'a mieux exprimé cette vérité que Bossuet dans ces belles paroles qu'on ne méditera jamais trop : « L'impie demande pourquoi Dieu est-il ? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas ? Est-ce à cause que Dieu est parfait, et la perfection serait-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée ; au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas ? » (1)

*
* *

1re Objection ; L'idéal n'est pas réel.

Pourquoi ? ont répondu les athées de tous les siècles et de toutes les écoles, parce que le parfait est idéal et que l'idéal n'est pas réel. Voilà l'objection qui arrête encore aujourd'hui au seuil du vrai spiritualisme des intelligences d'élite, comme MM. Vacherot et Fouillée. Nous ne saurions l'examiner avec trop de soin.

Il est clair que l'idéal n'est pas le réel, en ce sens que la représentation mentale d'un objet, n'est pas cet objet et n'implique pas nécessairement la réalité de cet objet. Mais pourquoi un être ne serait-il pas à la fois idéal dans mon esprit et réel en lui-même ? Rien ne s'y oppose assurément, à moins toutefois que cet être soit dépouillé, par une abstraction de ma pensée, des caractères nécessaires à sa réalisation. Dans ce cas, il ne pourrait se trouver réalisé tel que je le pense, et l'idéal ne pourrait plus être réel. Ainsi une substance sans modes, une longueur sans largeur, un attribut sans sujet, etc... sont un idéal irréalisable.

Resterait à prouver que la perfection ou la pléni-

(1) Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 1re Elév.

tude de l'être est un caractère idéal incompatible avec la réalité de l'existence. Preuve que nos adversaires n'ont pas encore trouvée. Voici pourtant comment ils ont essayé de l'établir.

Ils supposent que l'être parfait serait complètement indéterminé ; et appuyés sur le principe incontestable qu'il serait impossible de réaliser un être complètement indéterminé, ils concluent que l'être parfait est sans réalité. Mais il y a dans cet argument une confusion sophistique entre l'être *en général* de la logique ou de l'ontologie et *l'Être parfait* de la théodicée (1). Le premier n'est, il est vrai, qu'un être vague et indéterminé, nous le reconnaissons volontiers ; c'est la conception la plus générale et partant la plus pauvre, la plus vide, la plus imparfaite que l'on puisse imaginer. Quoiqu'elle ne soit pas équivalente au néant, comme le soutenait Hegel, elle est du moins sur les confins du néant ; aussi est-ce par ce premier degré que commencent l'abstraction et la science humaine. Il n'est donc pas étonnant que ce premier degré de l'être soit encore si vague et si incomplet, qu'il ne puisse suffire à la réalité. Ainsi parmi les êtres sensibles, le point, la ligne, la surface, se conçoivent, mais ne peuvent se réaliser à part.

La seconde conception, au contraire, est celle de l'Être parfait, possédant la plénitude de l'être, et par conséquent le maximum de réalité. Ce n'est plus le point de départ de la science humaine, non, c'est au contraire le degré le plus élevé où elle puisse atteindre, car elle est pour nous la synthèse d'une multitude d'autres concepts. Aussi pouvons-nous l'analyser, sans l'épuiser jamais, tandis que la notion banale

(1) L'être de la logique est subjectif et purement idéal ; l'être de la métaphysique générale ou ontologie est une réalité objective, mais générale et indéterminée.

d'être en général est trop pauvre pour avoir besoin d'inventaire ou d'analyse. Ce n'est donc plus l'être vague et indéterminé, que nous appelons le Parfait, c'est au contraire l'être le plus riche, le plus parfaitement déterminé que nous puissions concevoir, car il est unique dans son genre, à ce point qu'il ne peut avoir son pareil, et que rien ne peut lui être comparé.

Ce qui trompe nos adversaires, c'est qu'ils s'imaginent que toute détermination est une limite. Cela est vrai pour les êtres contingents, qui ne se distinguent les uns des autres que par leurs degrés d'imperfection. Mais pourquoi un être parfait ne se distinguerait-il pas de tous les autres par la plénitude même de son être et de sa perfection ? Rien dans une telle notion qui soit contradictoire. Nous concevons que cette manière de se distinguer des autres est au contraire la plus parfaite (1).

Les êtres imparfaits, qui sont un mélange d'acte et de puissance, se distinguent les uns des autres par les proportions de ce mélange ; l'acte pur se distingue et se sépare de tous par sa pureté même, en sorte que s'il était privé de cette détermination supérieure, l'être parfait ne serait plus parfait (2).

Il y a plus. A cette détermination toute *positive* de l'être parfait, s'ajoute une détermination *negative*. Nous pouvons dire, en effet, qu'il repousse de son être premier tous les êtres seconds, essentiellement dérivés et imparfaits, mais dont il possède éminemment toutes les perfections. Cette séparation de tout le

(1) « Aliquid dicitur determinatum dupliciter ; primo modo ratione *limitationis*, alio modo ratione *distinctionis*. Essentia autem divina non est determinata primo modo, sed secundo modo. » — S. Thomas, *Quodlib.*, 7, a. 1, ad 1.

(2) « Infinitum modo privativo (indefinitum) Deo convenire non potest, quia omnis privatio imperfectionem designat, quæ longè a Deo est. » S. Thomas, *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. 1, a. 2.

reste des êtres achève ainsi de le déterminer sans le rendre imparfait, puisqu'elle ne le prive d'aucune perfection.

La prétendue indétermination de l'être parfait qui devait nous empêcher de le supposer réel, est donc une singulière méprise, occasionnée par la plus déplorable des confusions.

*
* *

2e Objection : La perfection est en raison inverse de la réalité.

Voici encore un autre argument par lequel on essaye de nous montrer que la perfection idéale exclut toute réalité. On fait appel à l'expérience quotidienne, et l'on prétend y constater que la perfection idéale, dans les choses qui nous entourent, est en raison inverse de leur réalité ; d'où l'on conclut que la perfection complète serait la complète négation de la réalité.

Nous pourrions répondre en mettant en doute la légitimité de cet appel à l'expérience. Nulle part le parfait n'entre dans le champ de mon expérience. Je le conçois, je le démontre, mais je ne l'observe point. L'observation est donc impuissante à me renseigner sur sa réalité. Nous convenons cependant que si, parmi les êtres contingents soumis à notre observation, la perfection se trouvait toujours en raison inverse de la réalité, ce serait là un fait grave, qui, sans être rigoureusement concluant, — car on ne peut conclure légitimement de l'ordre contingent au nécessaire, — serait du moins une probabilité contre notre thèse.

Mais ce fait est-il prouvé ? Certains philosophes, même spiritualistes, l'ont accordé. « Prenons pour exemple, nous dit l'un de ces auteurs les plus autorisés, une des propriétés les plus simples de l'être, la forme géométrique. Il n'y a de formes *réelles* que dans

la nature, mais là elles sont toujours approximatives et imparfaites ; où trouver dans les corps existants la ligne droite pure, le cercle parfait, etc. ? Les objets qui frappent nos sens ne nous donnent de ces formes que des approximations grossières. La main de l'homme en fait apparaître de plus exactes dans les œuvres de l'art, parce que l'idéal qui est dans sa pensée en dirige l'expression. Toutefois les lignes que l'architecte dessine avec la pierre, celles plus précises encore que le géomètre trace avec la règle et le compas, sont bien loin de répondre à l'idéal géométrique. Où est le point sans dimensions, la ligne sans largeur, le plan sans épaisseur, etc. ? Pour éliminer les dernières imperfections incompatibles avec l'idéal, il faut supprimer les derniers supports de la réalité, cette craie ou cette encre qui *donnait du corps* aux lignes, et qui, en leur donnant du corps, leur enlevait la perfection idéale. Autant faudrait-il en dire de toute autre qualité de l'être. Oui, dans le domaine où se meut notre expérience, les choses se passent ainsi : L'idéal et le réel s'excluent, puisqu'il y a d'autant moins de réalité dans un être qu'il se rapproche davantage de l'idéal, et réciproquement » (1).

Cette fine description, que nous avons tenu à reproduire intégralement, nous montre bien que la perfection idéale est en raison inverse de la réalité *matérielle*. La droiture de la ligne, la rondeur du cercle, se réalisent d'autant plus facilement et plus complètement qu'il y a moins de matière dans ces figures (2). La ligne en pierres de l'architecte est moins continue et moins droite que la ligne à la craie tracée sur le

(1) Mgr d'Hulst, *Mélanges phil.*, p. 277.

(2) Notons que la perfection de la ligne droite consiste dans sa droiture et sa continuité, et non pas dans son isolement de toute largeur et profondeur. Cet isolement est une abstraction et non une perfection de la ligne droite. De même pour le cercle, etc.

tableau noir, et celle-ci encore moins parfaite que la ligne du géomètre tracée au compas sur le papier. Les lignes que découvre le microscope sont encore plus régulières ; et, si elles pouvaient dépouiller complètement la matière, comme celles que je trace dans mon esprit, elles deviendraient parfaites.

Nous en dirons autant de toutes les formes et de toutes les forces de la nature ; plus elles sont plongées dans la matière, moins elles sont parfaites ; plus elles s'en dégagent, plus elles deviennent indépendantes, plus elles s'élèvent dans l'échelle de la perfection. Les forces électriques et caloriques qui sont les plus puissantes des forces physiques, sont aussi les moins matérielles. Au-dessus des forces physico-chimiques, viennent les forces vitales, puis les forces de la vie sensible, enfin les forces spirituelles qui sont complètement dégagées de la matière. La perfection idéale de ces êtres est donc en raison inverse de leur réalité *matérielle*, j'en conviens, mais n'est-elle pas au contraire en raison directe de leur réalité *formelle* ? Il est clair, en effet, que la réalité de l'être raisonnable est supérieure à la réalité de l'être sensible ou animé ; celui-ci est supérieur au végétal, qui est lui-même supérieur au minéral. De même pour toutes les autres perfections. La réalité de l'intelligence, de la sagesse, de la vertu, de l'héroïsme, est d'autant plus grande qu'elle s'approche davantage de la perfection idéale. Direz-vous qu'il y a moins de réalité dans le génie d'un Platon ou d'un Aristote, que dans l'intelligence d'un homme ignorant ; moins de réalité dans l'héroïsme de nos martyrs et de nos saints, que dans le cœur d'un chrétien vulgaire ? Mais c'est évidemment le contraire. La vertu est d'autant plus réelle qu'elle est plus parfaite ; et si la perfection absolue de la vertu ne se trouve jamais dans un être

humain, ce n'est pas la faute de la vertu, c'est la faute de l'homme, la faute de toute nature créée, dont la capacité est insuffisante à la contenir pleinement. Il est donc faux que la perfection des choses soit toujours en raison inverse de leur réalité.

Concluons à notre tour que si la perfection des êtres diminue à mesure qu'augmente leur matérialité, — ce qui ne saurait nous surprendre, puisque la matière n'est pas un *acte*, mais une *puissance*, et par conséquent une source de potentialité et d'imperfections, — nous voyons au contraire leur perfection augmenter avec leur réalité dynamique et formelle. Cette proportion constante entre le degré de perfection et le degré d'être nous autorise donc à penser que le degré absolu de perfection peut correspondre au degré absolu d'être et de réalité. L'objection, que l'on croyait insoluble, s'est changée, comme on le voit, en argument favorable à notre thèse.

*
* *

Corollaire sur l'unité de Dieu. Le lecteur qui aura bien compris cette théorie de la nature divine n'aura pas de peine à en conclure, dès maintenant, qu'une telle nature étant essentiellement incommunicable, plusieurs êtres différents ne sauraient être Dieux. Cette réfutation du polythéisme n'est plus qu'un simple corollaire, qu'il suffira d'indiquer en deux mots.

L'aséité consiste, avons-nous dit, à être par soi et non par un autre, à être l'être premier, la cause non causée ; mais il est clair que de tels privilèges sont incommunicables. Si un Dieu pouvait engendrer toute une lignée d'autres Dieux, comme le prétendaient les fables grossières de la Mythologie, ces nouveaux Dieux seraient à la fois par eux-mêmes et par un autre, êtres premiers et êtres seconds, produits et non

produits, ce qui est manifestement contradictoire (1).

En outre, le principe radical de l'aséité consistant, comme nous l'avons établi, à être l'être en plénitude, l'être infini, nous ne saurions l'attribuer à plusieurs Dieux, seraient-ils non dérivés et contemporains. En effet, si deux êtres étaient infinis, leur réunion dépasserait l'infini, ce qui ne se peut, et d'autre part ils se limiteraient mutuellement, puisqu'en dehors du premier il y aurait encore des perfections absolues, non dérivées de lui, et indépendantes des siennes. Cette indépendance du second être envers le premier, diminuerait celui-ci, partagerait son pouvoir, et serait inconciliable avec l'existence d'un Être infiniment parfait. Nouvelle preuve que l'infini ne peut pas plus se fractionner qu'il ne peut se multiplier.

Unité reconnue par la science.

Nous pourrions encore démontrer l'unité de Dieu par l'unité de son œuvre ou du monde, et cette nouvelle preuve, qui est une confirmation des précédentes, plutôt qu'une preuve rigoureuse, n'en est pas moins saisissante.

On sait que les sciences de la nature tendent de plus en plus vers l'unité. S'il est un principe qui se dégage nettement de l'ensemble des découvertes de ce siècle, et qui pénètre de plus en plus dans les esprits des savants, c'est assurément le principe de l'unité de toutes les lois de la nature et leur dérivation d'une loi supérieure unique. Les mondes n'ont pas été jetés au hasard dans l'espace : tout nous y révèle un ensemble et une origine commune. L'analyse spectrale a démontré que tous ceux de ces mondes que l'on a pu soumettre à ses calculs, se composent au fond des mêmes matériaux que le nôtre. Leur lumière nous a révélé jusqu'au secret de leur âge, qui témoigne d'une

(1) On sait que dans le mystère de la Sainte Trinité il n'y a qu'un seul Dieu en trois personnes qui sont consubstantielles.

même origine et de périodes de formations successives semblables à celles que notre système solaire a traversées, depuis qu'il est issu de la nébuleuse. Leurs mouvements infiniment variés s'enchaînent pourtant les uns aux autres, d'une manière régulière, dans des orbes parfaitement définis, si bien que l'on croit légitime de supposer pour l'univers entier l'existence d'un centre ou d'un axe de rotation en repos absolu.

La science admet aussi que *tout retentit dans tout*. Il n'est pas jusqu'au mouvement de la plus humble molécule qui n'ait son contre-coup dans l'univers entier, car son déplacement déplace d'une manière réelle, quoique insensible, le centre de gravité du globe terrestre, et par suite modifie l'attraction que ce globe terrestre exerce sur tout l'univers.

Mais, si l'univers est un, si la science est une, ne faut-il pas que l'Intelligence d'où procèdent à la fois et l'Univers et la Science, soit une pareillement ? Pour justifier cette unité du monde, que la science est si fière d'avoir pu enfin découvrir ; pour justifier l'unité de la science elle-même, ne faut-il pas proclamer l'unité de la Cause première, comme une nécessité scientifique fondamentale, et redire le mot célèbre qu'Aristote empruntait au Poète :

« Trop de chefs sont un mal, il ne faut qu'un seul chef ! »

III

Attributs négatifs de Dieu.

Nous venons de voir que Dieu est l'Être même, et qu'il l'est sans mesure, en plénitude. Telle nous a apparu l'essence divine dans sa synthèse si grandiose et si vaste que notre esprit est impuissant à l'embrasser du regard. Hâtons-nous de descendre de ces hauteurs vertigineuses, pour l'étudier en détail par une patiente analyse, mieux proportionnée à notre faiblesse. Division de ces attributs.

Essayons tout d'abord de voir les oppositions et les contrastes les plus saisissants entre les attributs de Dieu et ceux des créatures sensibles ; et puisque toutes les perfections de celles-ci se mesurent par les quatre grands multiples qu'on appelle le *nombre*, le *mouvement*, le *temps* et l'*espace*, essayons de comprendre comment la perfection absolue de Dieu doit échapper à ces quatre mesures ; comment il n'a aucune des imperfections du nombre, du mouvement, du temps ou de l'espace, puisqu'il n'est ni divisible, ni mobile, ni temporel, ni circonscrit dans un lieu.

Notre procédé sera tout négatif, il est vrai ; nous ne verrons l'être divin qu'à travers le prisme de négations et d'exclusions multiples, mais ce que nous verrons de la sorte n'en sera pas moins très positif et très réel. « Ainsi, nous dit Bossuet, quand on parle d'un être *immortel*, on y suppose tant d'être et tant de vie que le non-être n'y trouve plus de place. Ce qu'on exprime par ces termes est très positif ; le terme négatif le fait bien entendre » (1). Le procédé négatif.

(1) Bossuet, *Logique*, L. I, c. 16.

Ne craignons donc pas que ce procédé négatif ait pour résultat de dépouiller l'Être suprême de tous les attributs connus, de *vider* la substance divine, pour ne laisser devant notre esprit qu'une ombre abstraite et sans intelligibilité. Non, puisque toutes nos négations ne sont au fond que des affirmations discrètes, et ont pour but de corriger les témérités d'affirmations positives trop explicites, — témérités de langage inévitables lorsque nous parlons de ces perfections et de ces réalités transcendantes impossibles à observer directement.

Si ce procédé négatif n'est pas le plus lumineux, il est du moins le plus sage et le plus sûr ; celui qui nous permet d'entrer plus avant dans le sein de la nature divine : « Tanto Dei notitiæ magis appropinquamus, dit le Docteur angélique, quanto plura per nostrum intellectum poterimus ab eo removere(1). » Nous pouvons donc en user avec une entière confiance.

* * *

1° *La simplicité divine.*

Pas de nombre ni de composition en Dieu.

Le nombre ou la multiplicité des parties est le caractère le plus manifeste des êtres matériels que nous observons autour de nous. C'est aussi le signe le plus certain de leur imperfection.

En effet : *a*) Si l'unité est antérieure à ses fractions, nous concevons au contraire le nombre comme postérieur à l'unité. Un être composé d'un certain nombre de parties actuelles est donc nécessairement postérieur à ses parties constitutives, sinon chronologiquement, au moins logiquement et par nature, puisque le tout dépend de ses parties. Tout composé est donc par essence un être second, dérivé, dépen-

(1) S. Thomas, *Contra Gent.*, L. I. c. 12.

dant ; caractères incompatibles avec l'être divin, qui seul est la Cause première, souverainement indépendante.

b) En outre, le composé étant le produit d'une combinaison donnée, suppose nécessairement une cause antérieure qui ait conçu ou exécuté cette combinaison, en groupant ensemble les parties du composé. Il est donc non seulement un être *second*, mais encore un être *causé*, ce que l'on ne saurait attribuer à l'Être divin, Cause non causée, sans une contradiction flagrante.

c) Enfin, tout composé,étant un multiple et pouvant s'exprimer par un nombre, est essentiellement *fini*, car tout nombre implique une limite ; soit parce que les parties se mesurent ou se limitent mutuellement et que l'ensemble se trouve ainsi mesuré par les parties ; soit parce que le nombre de ces parties ne saurait jamais être infini ni produire un total infini.

Il faut donc rejeter loin de l'être divin toute manière d'être qui impliquerait la composition et le nombre des parties, et lui attribuer au contraire une simplicité parfaite. Introduire en Dieu le nombre et la composition, ce serait lui attribuer l'imperfection des êtres *seconds*, *causés* et *finis*.

Quelques philosophes ont essayé d'attaquer la troisième preuve de cette thèse. **Infini numerique.**

Pourquoi, nous disent-ils, n'admettre dans l'être divin aucune multiplicité de parties ; ne serait-il pas plus parfait, au contraire, de lui en supposer un nombre infiniment grand ?

Nous répondrons que cette prétendue perfection, en dehors des autres défauts que nous venons de signaler dans les êtres composés, aurait un inconvénient encore plus grave, celui de supprimer la réalité actuelle de l'être divin.

Je sais bien que les mathématiciens et les géomètres nous parlent souvent de quantités infinies ; soit de quantités infiniment grandes, soit de quantités infiniment petites ; et même d'infinis de différents ordres. Mais qu'entendent-ils par ce mot d'infini ? Serait-ce une quantité telle qu'il serait absolument impossible d'y rien ajouter? Nullement. Ils savent bien que l'essence du nombre et de toute quantité est de pouvoir être multipliée ou divisée indéfiniment et sans fin. Un nombre qui pourrait se soustraire aux quatre règles de l'arithmétique ne serait plus un nombre.

L'infini des mathématiciens n'est donc pas une quantité réelle, exempte de toute limite possible, mais seulement une quantité abstraite dont les limites restent indéterminées. Ce n'est plus *l'infini*, au sens rigoureux du mot, c'est *l'indéfini*, l'*ἄπειρον* des Grecs (1). Aussi tandis que l'infini, à cause de la plénitude de son être, a un droit absolu à l'existence, l'indéfini s'y refuse formellement, à cause de son indétermination ; et c'est pour cela qu'il est devenu, en terme de mathématiques, le symbole de l'impossibilité.

Symbole d'impossibilité.

Pour nous convaincre que tel est bien le sens de l'infini numérique, rappelons quelques exemples.

(1) « Ces mots d'infini et de fini que nous employons par nécessité, parce que la langue française nous les impose, sont une source très féconde d'équivoques. La langue grecque était bien mieux faite. Le mot d'*ἄπειρος*, qui correspond terme pour terme à notre mot d'infini (d'*a* privatif, et de *περας*, limite), ne signifiait pas pour les philosophes grecs *infini*, mais *inachevé*. Ils disaient de Dieu qu'il était *fini*, *τέλειος* c'est-à-dire complet, parfait, et du monde qu'il était *infini*, *ἄπειρος* c'est-à dire incomplet, imparfait. Ces mots de fini et d'infini n'avaient donc pour eux aucun rapport avec la durée et l'étendue. » (J. Simon, *Religion naturelle*, p. 58.) Le même auteur ajoute fort justement : « Ou renoncez à Dieu et aux doctrines spiritualistes, ou chassez ces absurdes chimères du temps et de l'espace absolus (infinis), êtres fictifs qui encombrent depuis trop d'années le ciel de la philosophie. » *Ibid.*, p. 75. — Voyez Aristote, *Phys*., L. III, c. 9, § 1-3 (B. S. H.).

Le quotient d'une quantité constante est d'autant plus grand que le diviseur est de plus en plus petit. Lorsque ce diviseur est une quantité infiniment petite, qu'on représente par *zéro*, ce quotient devient infiniment grand, c'est-à-dire plus grand que toute quantité donnée ; il est donc impossible de le calculer, et c'est dans ce sens qu'on l'appelle infini : $\frac{m}{0} = \infty$

En algèbre, dans la résolution des équations du premier degré à deux inconnues, lorsque ces équations sont incompatibles, parce qu'elles expriment des conditions contradictoires, les valeurs des inconnues prennent la forme $\frac{m}{0}$ et sont dites infinies.

En géométrie, quand on dit que le point de rencontre de deux parallèles est à l'infini, cela revient à dire que leur rencontre est impossible, puisqu'elles ne pourraient se rencontrer qu'au delà de toute distance donnée.

Lorsque dans l'application de l'algèbre à la géométrie, on cherche le point d'intersection de deux droites, si leurs équations sont telles que les coordonnées du point d'intersection deviennent infinies, on peut en conclure que leur intersection est impossible et que les lignes sont parallèles.

Que si au lieu de considérer l'infini comme une quantité indéterminée plus grande que toute quantité assignable, nous le considérions comme la *limite* vers laquelle tend la progression de cette quantité sans jamais l'atteindre, nous ne sortirions pas pour cela de l'abstraction idéale pour rentrer dans l'ordre réel. En effet, cette limite vers laquelle tend la progression d'une quantité, ne peut être qu'une *quantité-limite*, qui à son tour est indéterminée et irréalisable. Indéterminée, puisqu'il est impossible de l'exprimer par

un nombre ou une figure ; irréalisable, puisqu'elle fuit à mesure qu'on s'en approche. Nous ne sortons donc pas de l'ordre purement idéal

On dit bien, il est vrai, que le cercle, par exemple, est la limite vers laquelle tend un polygone inscrit dont les côtés se multiplient à l'infini. Mais ce n'est là qu'une manière de parler. Il serait faux de croire qu'un polygone puisse jamais devenir un cercle, par la multiplication du nombre de ses côtés. Jamais un cercle ne sera un polygone. Mais il est vrai de dire que la différence entre les périmètres tend vers zéro, à mesure qu'augmente le nombre des côtés du polygone inscrit, et que cette différence infiniment petite peut être négligée dans les calculs. Cette manière abrégée de passer des propriétés des figures rectilignes à celles des figures courbes est une méthode fort commode, indispensable dans la pratique, mais elle ne doit pas être la source de raisonnements sophistiques qui tendraient à tout confondre, le polygone et le cercle, la courbe et la droite, le oui et le non.

Concluons donc que l'infini numérique est une abstraction irréalisable, incompatible avec la Suprême réalité de l'Être parfait, et que ce soit là pour nous un nouveau motif de rejeter loin de Dieu tout nombre, même infini, et toute composition numérique.

*
* *

Donc, *a*) pas de composition *physique*.

Signalons maintenant les conséquences les plus importantes de notre thèse. D'abord, il faut nier de Dieu toute composition *physique*. On entend par ce mot la constitution d'un être quantitatif qui a plusieurs parties substantielles réellement distinctes, comme les êtres corporels, qui sont le type le plus complet, et, l'on peut dire, le plus grossier de la composition.

Dieu n'est donc pas un corps. Il n'est ni matière, ni forme, ni composé de matière et de forme.

La matière, séparée de toute forme, n'est qu'une pure potentialité, ce que l'on peut concevoir de plus indéterminé, de plus indigent, de plus imparfait, de plus rapproché du néant, et par conséquent de plus éloigné de Celui qui est la plénitude de l'être, l'acte pur et sans mélange. C'est encore ce qu'il y a de plus passif, de plus dépendant quant à son mouvement, et partant la notion la plus contraire à celle du Premier Moteur, qui est essentiellement actif et ne dépend de rien quant à son activité. **Dieu n'est pas matière.**

De son côté, la forme matérielle ne peut exister sans la matière ; elle n'existe, ni par elle-même, ni pour elle-même, mais pour la matière qu'elle informe. Sans cette matière elle ne peut exercer aucune de ses opérations. Impossible, par exemple, au principe de vie de vivre hors des organes corporels, ou à l'affinité de réagir hors de la molécule chimique. Pour atteindre sa perfection relative, la forme a donc besoin du secours de la matière dont elle est complètement dépendante. Ces caractères sont donc absolument incompatibles avec la souveraine indépendance et la souveraine perfection de l'Être divin. Si Dieu n'était qu'une forme matérielle, une âme du monde, il n'aurait l'être que par participation ; il serait *devenu* Dieu, ce qui est impossible et contradictoire. **Ni âme du monde.**

Dieu n'est pas davantage un composé de matière et de forme, car ce composé est un être dérivé et dépendant. Il ne possède l'être que grâce à la communication réciproque de ses éléments, et demeure toujours sujet à la décomposition, car si la combinaison a été produite, elle peut être détruite. Enfin un tel composé est essentiellement fini, puisque la matière et la forme en s'unissant se limitent mutuellement : ce qui **Ni composé matériel.**

met le comble à ses imperfections originelles, et partant à son opposition absolue avec la nature de l'Être divin.

On peut voir par là combien est grossière l'erreur des matérialistes modernes, qui ont essayé de diviniser la matière, et de tirer de son sein, par les progrès d'un perpétuel devenir, les perfections infinies qu'elle ne saurait contenir.

Dieu est un pur esprit.

Si Dieu n'a rien de corporel, s'il ne dépend en rien de la matière, ni dans son être, ni dans ses opérations, il nous faut conclure qu'il est un *pur esprit : spiritus est Deus* (1). Cependant les poètes et les Livres saints se plaisent à le représenter parfois, avec un corps d'une stature puissante, comme une sorte de géant invisible qui remplirait le monde. Un mouvement de sa tête fait trembler les cieux ; sa voix pareille au tonnerre ébranle les montagnes, brise les cèdres, épouvante les méchants ; son bras redoutable lance la foudre et frappe l'impie ; son oreille attentive écoute les plaintes des opprimés et les prières du repentir ; son œil voit tout, scrute tout, même les secrets replis de nos cœurs... Toutes ces expressions seraient assurément condamnables, par leur grossier anthropomorphisme, si elles avaient la prétention de n'être plus des figures et des symboles. Mais tant qu'elles demeurent sur le terrain de la rhétorique et de la poésie, on ne saurait les proscrire. Loin de là, elles seront toujours utiles et agréables, parce que la nature humaine est ainsi faite, et que notre imagination réclamera toujours sa part dans nos sciences les plus abstraites.

Le mot d'*esprit pur*, que nous venons d'employer, quoiqu'il ne soit pas une métaphore, n'est lui-même

(1) « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » I Joan., IV, 24.

qu'une expression analogique, tirée de notre expérience personnelle la plus intime, pour nous élever à une conception plus haute et transcendante. Il est clair que l'esprit de Dieu ne ressemble pas au nôtre ; ils ne sont, ni de même espèce, ni de même genre ; mais comment un homme parlerait-il de Dieu sans employer un langage humain ?...

*
* *

Un esprit pur, dégagé complètement de toute alliance avec la matière, n'est encore qu'à un degré *minimum* de pureté. Il est exempt de toute composition *physique*, mais il peut y avoir encore en lui composition *métaphysique* de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, d'essence et d'attributs, de sujet et d'accidents. Examinons si nous devons les exclure de Dieu. *b)* Pas de composition *métaphysique.*

L'âme humaine, malgré la simplicité substantielle qui la distingue, est encore soumise à certaines compositions qui, sans l'altérer, la rendent pourtant très imparfaite. Il suffit, en effet, d'interroger notre conscience, pour distinguer en elle la puissance de penser de l'acte de penser. La puissance précède l'acte ; elle en est donc réellement distincte. Le temps sépare si bien ces deux éléments qu'il est impossible de les confondre. Ainsi, avant de penser à écrire sur la simplicité divine, je pensais à autre chose, ou je ne pensais à rien. Mon activité intellectuelle, engourdie dans le sommeil de la puissance, s'est réveillée tout à coup, et, peu à peu, grâce à la répétition des actes, son aptitude s'est accrue, sa pauvreté s'est enrichie de connaissances de plus en plus étendues. Acte et puissance.

Cette distinction, si bien mise en relief par l'analyse psychologique, n'existe pas seulement dans l'âme humaine, mais dans tous les esprits créés. Là encore

la puissance de penser est antérieure à l'acte de penser.

La pensée perfectionne donc l'esprit et forme avec lui une sorte de composition intellectuelle, signe manifeste d'imperfection et d'infériorité, car un esprit serait plus parfait, s'il n'avait besoin d'aucun développement complémentaire, je veux dire, s'il était la pensée même (1). Nous pourrions en dire autant de toutes les autres puissances par rapport à leurs actes, car toute puissance est essentiellement imparfaite et perfectible.

Il nous faut donc éloigner de l'Être parfait toute composition d'acte et de puissance. Si cette composition existait, il y aurait en lui quelque chose de parfait et d'imparfait, de premier et de second ; son essence serait perfectible et ne serait plus celle de la cause non causée et du moteur non mû, ce que nous avons démontré impossible. Tel est le sens de la fameuse formule si souvent répétée par Aristote et par S. Thomas, *Dieu est un acte pur* ; rien de potentiel, rien de passif, rien d'indéterminé ou de perfectible ne peut entrer en Lui.

Essence et existence.

Éloignons encore de Dieu toute composition *d'essence et d'existence*. Chez les êtres créés, qui auraient pu ne pas exister, l'existence n'est pas nécessairement contenue dans l'essence, et ces deux choses, bien loin de se confondre, peuvent se concevoir l'une après l'autre. Avant de réaliser son chef-d'œuvre, l'artiste en conçoit l'idée, en détermine le plan essentiel. Ce plan de la statue précède son existence. Il est comme un moule, proposé par la pensée de l'artiste, où doit être

(1) « Cum solus Deus *actus purus* existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus ; nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est substantia ipsorum.» S. Thomas 1a, q. 45, a. 1, c. Cf. aa. 2, 3, 4.

versée l'existence. Aussi cette existence indéterminée se détermine-t-elle par la nature et les contours de l'essence où elle est reçue.

Or cette conception peut-elle s'appliquer à l'Être nécesaires ? Nullement. Comment Dieu pourrait-il avoir été déterminé à l'existence ? Par qui le plan de l'Être premier pourrait-il avoir été conçu ? Qui aurait pu verser l'existence dans le sein de l'Être nécessaire? Autant de questions impertinentes et contradictoires. L'essence divine ne pouvant recevoir d'autrui l'existence, il faut dire qu'elle est par elle-même, qu'elle ne fait qu'un avec l'être. Dans l'Être premier l'essence et l'existence sont donc identiques.

On peut arriver à la même conclusion en rapprochant l'essence et l'existence de la puissance et de l'acte. Quoiqu'il n'y ait pas identité entre ces termes, il y a cependant une analogie légitime. L'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance, à savoir son complément naturel et sa perfection. Mais puisqu'il ne peut y avoir en Dieu mélange de puissance et d'acte, comme nous l'avons établi, puisqu'il n'y a rien de perfectible qui ait besoin de perfection, il ne saurait y avoir davantage de mélange ou de composition d'essence et d'existence.

Substance et attributs

Un raisonnement semblable va nous faire rejeter de la nature divine toute composition métaphysique de substance et d'attributs. En effet, l'attribut ou accident est une perfection accessoire qui s'ajoute à la substance pour la compléter. Il est certain, par exemple, que la sagesse, la science, la force, ou la beauté de Pierre ou de Paul ne sont point essentielles à ces individus, qui pourraient encore exister, s'ils en étaient privés ; et que d'autre part ces qualités enrichissent et complètent à merveille leur nature humaine. Le rôle de ces attributs par rapport au sujet est donc celui de

l'acte par rapport à sa puissance, puisqu'ils complètent leur sujet (1). Mais la substance divine, étant parfaite par elle-même, ne saurait avoir de perfections surajoutées ; elle est donc identique à tous les attributs que notre manière tout humaine de penser et d'analyser croit découvrir en Dieu. Ne disons donc plus que Dieu *a* la vérité, la bonté, la justice, la puissance, etc., disons plutôt qu'il *est* la vérité, la bonté, la justice, la puissance même, parce qu'il *est* tout ce qu'il *a*.

C'est en vain qu'on nous objecterait que ce qui est accidentel dans les créatures ne saurait être substantiel en Dieu, car les perfections des créatures, nous l'avons déjà vu, ne sont pas de même nature que celles du créateur, et n'existent pas en Lui de la même manière. En nous la science ou la bonté sont des accidents ; en Dieu elles subsistent et sont la divinité même (2).

Distinction des attributs.

Enfin, puisque deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles, nous devons admettre que les attributs divins étant identiques à sa substance, sont identiques entre eux. Les distinctions que notre esprit cherche à établir entre la puissance et l'intelligence divines, par exemple, ne sont que des distinctions de raison, qui n'impliquent aucune distinction réelle, ni aucune composition dans l'Être divin. Toutefois cette distinction de raison n'est pas purement verbale, comme entre *Pierre* et *Cephas* qui sont des mots synonymes. Loin de là, c'est une distinction *virtuelle bien fondée*, car l'unité divine équivaut virtuellement à une véritable multiplicité. Les attributs de *justice*, de *science*, de *bonté*, divines, ne

(1) « Accidens comparatur ad subjectum sicut actus ad potentiam, cum sit quædam forma ipsius. » S. Thomas, *Qq. Disp.*, *De Pot.*, q. 7, a. 4, c.

(2) « Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas. » S. Thomas, *Contr. Gent.*, L. I, c. 38

sont donc pas des mots synonymes désignant des objets identiques, mais ils désignent trois aspects véritables d'un même objet (1) ; ils expriment trois raisons dissemblables de la perfection divine, et comme trois rayons divergents, partis du même foyer lumineux où ils se réunissent dans une ineffable synthèse.

Ce principe était utile à rappeler surtout au début de cette étude sur les attributs divins. Il ne gênera point les recherches analytiques de notre esprit, qui a besoin de fractionner la vérité pour la comprendre, mais il nous éclairera à la fois sur la portée véritable et sur l'artifice nécessaire de notre méthode (2).

*
* *

Après avoir exclu de Dieu toute composition *physique* ou *métaphysique*, il nous reste à dire, en quelques mots, s'il peut y avoir en Lui la composition *logique* du genre et de la différence spécifique. c) Pas de composition *logique*.

On sait que, dans toutes les essences créées, il y a deux éléments logiquement distincts : l'un par lequel cette essence ressemble à plusieurs autres, l'autre par lequel elle s'en distingue. Le premier a été appelé genre, le second différence spécifique, et la réunion des deux constitue l'espèce. Quoique cette composition soit dite logique, elle suppose cependant une certaine composition réelle et objective, car l'être qui est dans un certain genre est complété par sa différence spécifique, comme la puissance par son acte.

(1) « Pluralitas nominum non tantum est ex parte intellectûs nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quæ dicuntur diversæ rationes ; sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, sicut plena et omnimoda ejus perfectio » S. Thomas, I *Sent.*, Dist. 2, q. 1, a. 3.

(2) Au concile de Reims (1148) Gilbert de la Porrée fut condamné pour avoir soutenu la distinction réelle, soit des attributs et de l'essence divine, soit des attributs entre eux. La même erreur fut reprise par l'abbé Joachim, condamné par Innocent III et par le 4e Conc. de Latran.

Ce simple rapprochement fait déjà comprendre au lecteur que les mêmes raisons qui nous ont fait rejeter loin de la nature divine toute composition d'acte et de puissance, doivent pareillement nous faire rejeter la composition de genre et de différence spécifique.

Dieu n'est pas une espèce d'être.

D'ailleurs dans quel genre voudrait-on placer l'Être divin ? Ce serait dans le genre *d'être*, comme l'ont soutenu les Nominalistes et Rosmini, ou bien dans celui de *substance*. Or ni l'une ni l'autre des deux hypothèses n'est légitime.

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, *l'être* n'est pas un genre, mais une notion transcendante, car le genre doit se spécifier par un élément pris hors du genre, ainsi la rationalité s'ajoute à l'animalité pour produire l'espèce humaine, tandis qu'il est impossible d'ajouter à l'être, pour le spécifier, un élément pris en dehors de l'être (1). En outre, — et c'est un point sur lequel nous ne saurions trop insister, — le mot *être* ne s'applique pas dans le même sens aux diverses espèces de créatures, mais dans un sens analogique seulement. L'être de la substance n'est pas le même que celui de l'accident ; l'être de la matière n'est pas le même que celui de l'esprit, etc... Au contraire l'animalité est la même dans tous les animaux, l'humanité est la même dans tous les hommes. Voilà pourquoi l'animalité ou l'humanité sont des genres ou des espèces communs à plusieurs groupes d'individus, tandis que l'être ne l'est pas. Que si la notion d'être ne peut se laisser attribuer d'une manière identique à toutes les créatures, à plus forte raison à la créature et à Dieu, puisque la différence entre l'être divin et l'être créé est encore plus grande et plus radicale.

(1) Cfr. S. Thomas, *Contra Gent.*, L. I, c. 25.

Cette simple règle de logique nous interdirait de dire que quelque chose de l'être divin soit commun à Dieu et à la créature, et suffirait à nous mettre en garde contre les plus graves erreurs du panthéisme. Dieu n'est donc pas dans le genre d'être ; il n'est pas une espèce d'être (1).

En second lieu, il n'est pas davantage une espèce de substance, car le mot de substance ne saurait être employé dans un sens identique, mais seulement analogue, pour les substances créées et la substance divine. La substance divine subsiste *en* elle-même et *par* elle-même d'une manière bien différente de la substance créée, incapable de subsister par sa propre vertu. Ces deux sortes de substances n'ayant rien de commun, qu'une simple analogie, ne sauraient être classées dans le même genre. Ni une espèce de substance.

Du reste, en classant Dieu dans le genre substance, vous le limiteriez, car il n'aurait plus que les perfections de ce genre et point celles des autres genres. La substance divine, au contraire, a toutes les perfections et du genre substance et de tous les genres d'accidents. Elle est en dehors et au-dessus de toutes les catégories, puisqu'elle les contient toutes éminemment. Ce n'est donc pas Dieu qu'il faut subordonner à un genre, ce sont plutôt tous les genres qu'il faut ramener à Dieu, comme à leur source dernière et à leur premier principe (2).

D'où le lecteur peut conclure à l'impossibilité où se trouve l'esprit humain de donner une *définition logique* de l'être divin, par le genre et la différence spécifique, puisque ces divisions ne sauraient exister dans l'être parfait à cause de sa simplicité même.

(1) « Deus non est in aliquo genere, quia nihil de ipso et aliis *univoce* prædicatur ». S. Thomas, I *Sent.*, Dist. 8, q. 4, a. 2, ad 1.

(2) Cfr. S. Thomas, I *Sent.*, Dist. 8, q. 4, a. 2, ad 3.

Tout en lui est différence ; il n'a rien de commun avec nous ; c'est par tout son être qu'il se distingue et qu'il nous dépasse infiniment.

Si nous refusons ainsi de diviser l'être divin, par aucune composition réelle, physique, métaphysique ou logique, — qu'on le remarque bien, — c'est pour ne pas l'amoindrir. Plus un être est parfait dans l'échelle des créatures, moins il se divise ; son unité, qui n'est d'abord qu'une indivisibilité relative à une certaine mesure, grandit et devient l'indivisibilité absolue de l'être simple.

En Dieu la simplicité n'est donc pas une diminution ni une réduction de l'être en un point insaisissable, c'est au contraire son amplification et son extension sans mesure, comme il convient à Celui qui est la plénitude de l'être.

*
* *

2° *L'immutabilité divine.*

Tout change, excepté Dieu.

Tout passe et tout change ici-bas. L'observation vulgaire ou scientifique, extérieure ou intérieure, nous l'atteste avec la plus complète évidence. Les minéraux sont transformés par les combinaisons chimiques jusque dans leurs propriétés fondamentales et spécifiques. Les vivants naissent, grandissent, déclinent et meurent, et subissent entre ces deux termes extrêmes toute une série de métamorphoses. Tous les corps peuvent être altérés, dissous et transformés. Y eût-il dans les cieux des corps incorruptibles, comme le supposait l'ancienne physique des Grecs et du moyen âge, ils ne seraient pas à l'abri de tout changement, puisqu'ils seraient encore mobiles, susceptibles d'être déplacés, et de varier dans leurs qualités accidentelles.

Les purs esprits eux-mêmes, quoique essentielle-

ment incorruptibles, peuvent cependant acquérir ou perdre certaines perfections, telles que la science ou la sagesse ; ils peuvent modifier leurs pensées, leurs volontés, leurs désirs ou leurs craintes, en un mot, toutes les actions de leur vie : ce qui implique encore une mobilité essentielle.

Mais ce qui change n'est pas nécessaire puisqu'il change. Le changement est donc incompatible avec la nature de l'être nécessaire. Aussi devons-nous, sous peine de contradiction flagrante, nier de Dieu une telle imperfection et le proclamer souverainement immuable.

Les espèces de changements.

Cependant, pour éviter toute équivoque, et pour donner à notre thèse toute la précision et le développement qu'elle comporte, il nous faut distinguer les diverses espèces de changements sur lesquels pourrait porter la discussion présente.

Il y a d'abord le changement dans l'existence, qui consisterait à passer du non-être à l'être ou de l'être au non-être.

Puis, le changement de substance, ou changement dans les propriétés spécifiques de l'être : ce que l'École a appelé transformation substantielle.

Ensuite, le changement dans les qualités accidentelles, telles que la science ou la sagesse.

Enfin, le changement dans les opérations des mêmes facultés, comme vouloir et ne plus vouloir.

On pourrait encore parler des changements dans les relations extérieures d'un être qui ne changerait pas lui-même. Ainsi une montagne immobile est tantôt à droite, tantôt à gauche, de l'observateur qui en fait le tour en divers sens. Mais ce n'est là qu'un changement *apparent*, que l'on peut sans inconvénient attribuer à Dieu, relativement aux créatures, puisque ous les changements réels qu'il suppose n'affec-

tent que les créatures, sans modifier l'être divin (1).

Leur incompatibilité avec l'être divin.

Or, le *premier* des changements *réels*, celui qui consiste à commencer d'exister ou à cesser d'exister, est si évidemment incompatible avec la notion d'être nécessaire qu'il est parfaitement inutile d'insister : Dieu ne peut être ni engendré, ni détruit.

Le *second* ne l'est pas moins. Supposer en Dieu des changements substantiels ou de nature, c'est encore détruire la nature de l'être nécessaire, qui n'est pas moins nécessaire dans son essence que dans son existence, et dans lequel du reste l'essence et l'existence s'identifient puisqu'il est l'Être même. D'ailleurs les changements substantiels ne peuvent avoir lieu que dans les êtres composés de matière et de forme, et nous avons vu que Dieu est exempt de toute composition matérielle.

Le *troisième* changement, celui qui modifie les perfections accidentelles d'un être, sans changer son essence, n'est pas moins insoutenable. Dire que Dieu est l'être parfait et pourtant qu'il voit croître, grandir ou diminuer quelques-unes de ses perfections, c'est dire qu'il n'est plus l'être parfait ou réunir ensemble des propositions contradictoires. Du reste, comme nous l'avons vu, en Dieu, aucune perfection n'est accidentelle ; toutes sont également nécessaires et essentielles, et l'on ne saurait distinguer dans sa parfaite simplicité aucune composition de substance et d'accidents, ni de puissance et d'acte, car il est l'acte parfaitement pur et sans mélange de perfectibilité.

La *quatrième* espèce de changement n'affecte, avons-nous dit, que les actes des facultés, sans rien changer à leurs perfections intrinsèques. Ainsi nous pouvons supposer qu'un homme parle ou se taise, agisse ou

(1) On l'appelle alors *relation réelle* du côté des créatures, et *relation de raison* du côté de Dieu.

se repose, qu'il varie ses pensées ou ses mouvements, sans devenir pour cela ni plus ni moins intelligent, ni plus ni moins actif. Il semblerait que des changements de cette nature, qui sont pour nous indispensables à l'exercice de nos facultés et de notre vie, seraient moins incompatibles que les précédents avec la notion de l'Être parfait. Cependant ils le sont encore assez pour nous empêcher de les admettre.

En effet, la faculté en acte est plus parfaite que la faculté en puissance. Chaque acte nouveau est comme un complément de la faculté et une nouvelle richesse pour elle. Mais on ne saurait admettre au sein de l'Être parfait un tel développement, qui supposerait une imperfection originelle et une variation incessante dans son degré d'intensité.

D'ailleurs, — redisons-le encore une fois, — il ne saurait y avoir en Dieu aucune composition d'acte et de puissance, de substance et de facultés, de facultés et d'opérations, en sorte que l'hypothèse tombe d'elle-même.

Dieu est-il immobile ?

Serait-ce condamner notre Dieu à l'immobilité et à l'inaction que de lui refuser toute variation de pensées, de désirs ou de volontés ? Nullement. Notre Dieu est un Dieu vivant, mais il ne vit pas à la manière humaine, et pour le comprendre il faut éloigner de notre esprit toute image anthropomorphique. L'*immutabilité*, que nous attribuons à la vie divine, n'a rien de commun avec l'*immobilité* ; aussi avons-nous déjà signalé comme inexacte l'expression de *Moteur immobile*, attribuée à Aristote, alors qu'il a dit au contraire *Moteur immuable* : ce qui est bien différent. Bien loin d'être le repos et l'inaction, l'*Acte pur* est l'activité même, portée à sa souveraine intensité. Il meut et il se meut lui-même, mais sans être mis en acte par personne, et sans passer comme les créatures

du repos à l'action, de la puissance à l'acte, car Il est l'acte même, acte éternel et incessant, qui ne peut être suspendu, ni changé ; qui exclut toutes les hésitations, les variations, les caprices, les efforts successifs, les recommencements perpétuels, et jusqu'à la division en une multitude d'actes partiels, si nécessaire à notre faiblesse. En ce sens, c'est le mouvement même de Dieu qui est immuable, puisqu'il n'apporte au sein de Dieu ni diminution, ni progrès, ni trouble, ni vicissitude. Il est le déploiement constant d'une force infinie dans une paix et une béatitude parfaites.

*
* *

L'être et le devenir hégélien.

On voit combien la conception traditionnelle de l'Être nécessaire, immuable dans toutes ses perfections, diffère de la conception Hégélienne, renouvelée d'Héraclite, qui a essayé de substituer à cette notion d'*Être* celle du *Devenir*.

Certes, le Devenir existe dans la nature. Tous les phénomènes, surtout ceux d'embryologie et de biologie générale, le prouvent surabondamment, et c'est la gloire de la philosophie péripatéticienne d'avoir, la première, affirmé cette notion intermédiaire entre l'*être* et le *néant*, sous le nom de *Puissance* ou d'être commencé, *ens inchoatum*; par opposition à l'*Acte* ou à l'être achevé, *ens completum*. C'est la gloire en même temps que la plus grande supériorité de cette philosophie, d'avoir posé comme fondement à toute connaissance scientifique de la nature, cette distinction de l'*Acte* et de la *Puissance*, que l'école cartésienne a si témérairement supprimée, par amour exagéré de la simplification.

Mais, s'il ne faut pas supprimer la Puissance, encore moins, faudrait-il à la suite d'Hegel, supprimer

l'Acte, et faire du Devenir un être premier, nécessaire, un premier Moteur, alors que le Devenir est par définition même un être mû, changeant, perfectible et subordonné.

L'observation aurait pu suffire à préserver les Hégéliens de cette grossière erreur, puisqu'en nous montrant dans la nature la réalité de cet état de puissance, elle nous montre en même temps qu'il est toujours précédé par un acte qui lui a donné l'existence et l'impulsion évolutive. L'œuf, par exemple, suppose toujours une mère, car il porte avec lui tout un héritage de provisions alimentaires, et son évolution serait impossible sans l'action vitale du père, ou sans l'excitation incessante de la chaleur et des milieux ambiants.

L'acte est donc antérieur à la puissance, comme l'a proclamé Aristote : *actus prior est potentia*. Si au contraire vous imaginiez, à l'origine, une pure puissance, privée d'acte, indéterminée à toute direction. et immobile en attendant le commencement de ses évolutions, vous n'expliquerez jamais comment elle a pu être déterminée, dirigée, mue, en un mot passer de la puissance à l'acte, et parcourir les divers stades de son évolution, à moins de supposer un acte antérieur à cette puissance, un premier moteur antérieur à son mouvement.

Vouloir tirer l'acte de la puissance, c'est vouloir tirer le mouvement du repos, le plus du moins et l'être du néant ; c'est violer à la fois le principe de causalité et celui de contradiction. Conséquence fatale où devait échouer cette philosophie chimérique et délirante qui depuis 80 ans a été le fléau de la pensée contemporaine.

Oser affirmer avec Renan, que « le grand progres de la critique moderne a été de substituer la caté-

gorie du *devenir* à celle de *l'être* (1), » c'est ne pas s'entendre ou se moquer du public. On ne se fait pas, on ne se crée pas soi-même ; et, si le Devenir devient réel, c'est qu'il est poussé par un autre, et que son activité découle de cette source inépuisable d'être, justement appelée *l'acte pur*.

Que si l'acte est antérieur à la puissance, c'est donc l'acte qui est l'être premier et nécessaire ; la puissance ou le devenir n'est plus que le caractère de l'être second, mobile, contingent et dérivé, caractère que nous devons rigoureusement exclure de l'Être divin, en proclamant sa parfaite immutabilité, conformément à cette parole de nos Saints Livres : Je suis le Maître et ne suis soumis à aucun changement, *Ego enim Dominus et non mutor* (2).

*
* *

3° *L'éternité divine.*

L'éternité de Dieu découle de son immutabilité, nous dit S. Thomas, comme le caractère temporel des créatures découle de leur mobilité (3). Parole très profonde dont il nous faut chercher l'explication.

Nature du temps. On a défini le temps : *une durée successive*, deux mots qui, au premier abord, paraissent se contredire et s'exclure. Durée signifie permanence ; succession veut dire changement, et l'on se demande comment le même être peut être à la fois dans un état de permanence et de changement. L'explication de l'énigme se trouve dans la dualité de l'être. Tout être créé se compose de substance et d'accidents ; la substance

(1) Renan, *Averrhoès*, préf., p. VII.

(2) *Mal.*, III, 6.

(3) « Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. » S. Thomas, 1ª, q. 10, a. 2 ; *Contra Gent.*, L. I, c. 15.

elle-même se compose parfois de matière et de forme. Or, dans un être ainsi composé, une partie demeure, tandis que l'autre est en perpétuel changement, en sorte que l'être et le non-être se succèdent alternativement dans la partie instable du même individu.

Lorsque le boulet de canon décrit sa trajectoire, il change sans cesse de position ou de vitesse sans changer de substance. Lorsque je médite ou que je raisonne, mon esprit passe sans cesse d'une idée à une autre, d'une impression à une autre. Partout où il y a changement, c'est-à-dire être et non-être dans le même sujet, il y a succession dans sa durée ; voilà l'idée de temps.

Imaginer le temps comme une durée sans alternance d'être et de non-être, qui se prolongerait dans le passé et dans le futur, sans changement, comme une ligne droite se prolonge à l'infini dans les deux directions opposées, c'est vouloir imaginer un mouvement sans changement, sans passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire une conception contradictoire. Le temps suppose donc un changement perpétuel au sein de l'être, qui n'existe que peu à peu, successivement, en s'actualisant progressivement.

Voilà pourquoi Aristote, dans un passage que nous avons longuement développé ailleurs, a défini le temps : *le nombre*, c'est-à-dire *la mesure du mouvement* (ou du changement), *sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité* (1).

Si le temps est indissolublement lié au changement, les choses qui ne changent pas ne sont pas temporelles. Elles pourront exister *pendant* le temps sans être *dans* le temps. Être *dans* le temps, c'est nécessairement changer et recevoir cette actualisation succes-

Preuve par l'immutabilité.

(1) Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. *Phys.*, IV, c. 11, § 5 et 12.

sive, qui constitue le présent, le passé et l'avenir. Être *pendant* le temps, c'est assister aux changements temporels des autres, sans en éprouver soi-même. Un être n'est donc pas dans le temps ou temporel, par le seul fait qu'il existe pendant le temps ; si nous supposions qu'il ne change pas et qu'il est incapable de changer parce qu'il est l'acte pur, ou l'actualisation complète de toute perfection, nous devrions concevoir en cet être une durée sans aucune succession, une durée qui exclut tout passé et tout devenir, une durée éternelle, où il jouit dans un présent perpétuel de la plénitude de l'existence, suivant la formule célèbre : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* (1).

C'est la même idée qui a été exprimée d'une manière encore plus saisissante dans nos Saints Livres, par cette parole déjà citée : *Ego sum qui sum*; Je suis Celui qui suis, dit l'Éternel ! Définition non moins rigoureuse que sublime, car où il n'y a point être et non-être, il n'y a point de succession, point de temps ; il n'y a que le présent, l'éternité !

Preuve par la perfection de Dieu.

Nous arriverions à la même conclusion, en partant non plus de l'immutabilité de Dieu, mais de sa perfection infinie. Le temps est en effet une espèce de durée très imparfaite. Non seulement parce que sa série successive implique un commencement et une fin dans l'existence, ce que l'on ne saurait admettre chez l'Être nécessaire, mais encore parce que la division en périodes distinctes : présent, passé, futur, implique des limites. — Limites du côté du passé qui n'est plus, car nous en avons perdu la possession et ne pou-

(1) Boëce. Cf. S. Thomas, 1ª, q. 10, a.a. 1, 2, 3, 4 et 5. — « In Deo non cadit præteritum et futurum ; sed quidquid est in Eo, est totum in præsenti æternitate, quæ *præsentialiter* totum temporis decursum *attingit* et *transcendit*. » S. Thomas, *Qq. disp., de Pot.*, q. 1, a. 5, ad 2.

vons plus le reprendre. Comme ce vieillard qui ne voulait plus dire : *j'ai* 80 ans, mais *j'ai perdu* 80 ans, Dieu devrait aussi dire : j'ai perdu l'éternité passée, s'il pouvait y avoir un passé dans son éternité. — Limite du côté de l'avenir que nous ne possédons pas encore. L'instant présent est comme une barrière qui avance sans cesse, sans disparaître jamais, et au delà de laquelle Dieu aurait toujours quelque chose nouvelle à acquérir. L'existence divine, supposée temporelle, serait donc doublement bornée, soit du côté du passé, soit du côté de l'avenir.

Elle serait en outre amoindrie en elle-même, dans sa perfection intrinsèque. En effet, la succession même dont se compose le temps, ne nous permet de jouir de l'être que goutte à goutte, pour ainsi dire, et jamais en plénitude. L'instant présent, le seul qui nous appartienne, est un point indivisible, insaisissable, puisqu'il cesse d'être présent aussitôt qu'il est né ; c'est un infiniment petit, dont il nous serait impossible d'avoir conscience, pour en jouir, s'il ne se prolongeait dans la mémoire, qui seule peut conserver le passé pour grossir le présent, et lui donner l'apparence d'une durée simultanée ou d'une longueur appréciable, qu'il n'a réellement pas.

Mais une telle existence qui consiste à n'être que peu à peu, en cessant d'être à chaque instant ; une telle vie qui s'écoule entre de perpétuels regrets et de perpétuelles attentes, est bien moins une vie véritable, qu'une agonie ou une mort perpétuelle (1), indigne de *Celui qui est*, et complètement incompatible avec sa perfection souveraine.

La notion de perfection, comme celle d'immutabilité, nous oblige donc à nier avec assurance tout

(1) « Quid est aliud quam quædam prolixitas mortis ». S. Grégoire.

passage de la puissance à l'acte, toute vicissitude, tout fractionnement et toute succession dans l'existence de Dieu. Il est pleinement, et partant il est tout à la fois ce qu'il est, sans le devenir peu à peu. Sa durée n'a ni passé, ni futur ; elle est un éternel présent, parce qu'elle est tout entière à la fois, *tota simul.*

Comparaisons et analogies

Sans doute, l'imagination se refuse à nous représenter cette durée simultanée, parce qu'elle n'a que des images puisées dans l'expérience des choses présentes. Nous comparerions ici l'esprit humain à l'aveugle qui ne peut se représenter les couleurs, parce qu'il n'en a jamais vues. Mais la raison conçoit clairement ce que l'imagination se représente mal ; elle comprend qu'il doit en être ainsi, qu'il n'en saurait être autrement, et cela suffit à donner à cette notion de l'éternité simultanée une valeur scientifique.

Cependant pour aider notre intelligence à concevoir cette simultanéité de l'éternité, nous pourrions, à la suite de S. Thomas, imaginer une comparaison assez expressive. L'éternité, nous dit le S. Docteur, est comme le centre d'un cercle ou d'une sphère, dont tous les rayons seraient dans un mouvement perpétuel et indéfini de rotation autour de ce centre immuable. Les lignes courbes qu'ils décrivent peuvent n'avoir entre elles aucun point commun, ne se rencontrer jamais, et s'ignorer mutuellement ; mais elles sont toujours en communication directe avec le centre, toujours présentes à lui et soumises à son influence immédiate. Ainsi Dieu, immobile dans son éternité, est présent à tous les temps et à tous les lieux, mouvant tout autour de lui, sans entrer dans aucun mouvement. Son existence ne se fractionne pas, comme un cours d'eau qui coule goutte à goutte, ou comme une ligne dont les points se suivent toujours et sans fin ; non, sa plénitude est concentrée en un seul point central

qui regarde à la fois toutes les lignes de la durée sans se confondre avec elles.

Voici encore une comparaison qui nous fera mieux comprendre cette vérité, parce qu'elle est prise hors des choses sensibles, dans un ordre purement intelligible et plus rapproché de Dieu. Soit un axiome mathématique ou un théorème géométrique : le tout est plus grand que la partie ; les trois angles d'un triangle valent deux droits. Nous n'avons aucune peine à concevoir que ces vérités ne peuvent pas ne pas être, ni cesser d'être un seul instant et qu'elles sont éternelles. Or nous concevons, en même temps et aussi clairement, que ces vérités existent *tout entières* à la fois, sans qu'il soit possible de supposer en elles aucune succession d'avant et d'après, aucune différence entre le passé et le futur, ni l'ombre d'aucune vicissitude. Elles ne deviennent pas peu à peu ; impossible de dire qu'elles *ont été* ou qu'elles *seront* ; mais elles *sont* pleinement, en dehors et au-dessus du temps, quoique présentes à tous les temps, dans l'immuable éternité. **Deuxième comparaison.**

On voit par là combien serait inexacte l'image qui nous représenterait l'éternité comme une durée successive sans commencement et sans fin. Nous avons déjà eu occasion de dire qu'une série sans commencement est inadmissible, puisqu'elle supposerait que le *nombre* d'instants passés dans cette série est *infini*, ou bien qu'il est *indéfini* et pourtant réalisé, ce qui est également contradictoire. Mais en supposant même qu'une telle notion fût possible (1), elle se distinguerait encore de l'éternité, comme une actualisation progressive se distingue de la simultanéité de l'acte pur ; en un mot, comme une durée imparfaite et contingente se distingue d'une durée parfaite et nécessaire. **Un temps infini ne serait pas l'éternité.**

(1) S. Thomas, 1a, q. 10, a. 4 et 5.

Aristote lui-même, qui admettait que le mouvement imprimé aux sphères célestes par le premier moteur était sans commencement et sans fin (1), se gardait bien de confondre cette durée sans limite, mais pourtant successive et imparfaite, avec l'éternité, comme en témoigne cette belle parole :

« Il est clair que les choses éternelles, en temps qu'éternelles, ne sont pas dans le temps ; car elles ne sont pas circonscrites par le temps ; leur existence n'est pas mesurée par lui ; et ce qui le prouve bien, c'est qu'elles ne subissent de sa part aucune action (aucun changement), soustraites au temps dont elles ne font pas partie » (2).

L'éternité est donc une durée sans succession et sans changement, qui peut coexister *avec* le temps, mais qui ne peut être *dans* le temps, ni mesurée par le temps, puisque le temps n'est que la mesure du mouvement et du changement. « Être *dans* le temps, ajoute le même philosophe, ce n'est pas seulement être quand le temps est ; de même que ce n'est pas être en mouvement ou bien dans un lieu, que d'être quand le mouvement est, ou quand le lieu est ; car si *être dans quelque chose* avait ce sens, toutes les choses seraient alors dans une chose quelconque, et le ciel tiendrait dans un grain de millet, puisque le ciel est en même temps que le grain de millet (3) ». Être dans le temps, même infini, est en outre être dans le mouvement du temps, être modifié et mesuré par lui, ce qui répugne à la notion de l'immobile éternité.

Résumé de Fénelon,

Concluons par ces belles paroles de Fénelon, qui

(1) Aristote, *Phys.*, L. IV, c. 13, § 4.

(2) « Ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου. Aristote, *Phys.*, L. IV, c. 12, § 10.

(3) Aristote, *Phys.*, L. IV. c. 12, § 9.

résument toute cette thèse avec une élévation incomparable : « En Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est... Dirai-je, ô mon Dieu, que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même, avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existerez toujours ? Ces mots de *déjà* et *d'après* sont indignes de *celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible... Dirai-je que vous *étiez avant* moi ? Non, car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire : *vous étiez*, car vous étiez, marque un temps passé et une succession. *Vous êtes*, et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini, que l'on puisse vous attribuer » (1).

*
* *

4° *L'immensité divine.*

Si l'être divin n'est mesuré, ni par le temps, ni par le mouvement, ni par le nombre, il le sera encore moins par l'espace, théâtre des mouvements, des nombres et des existences sensibles. Il sera donc véritablement *immense*, dans le sens étymologique de ce mot, *immensum*, *sine mensurâ*. L'immensité a deux conditions.

L'immensité — une des formes de l'infini — est un attribut en vertu duquel Dieu, n'étant localisé nulle part, est présent partout. Elle implique deux conditions : l'occupation actuelle de tous les espaces créés, et l'occupation virtuelle de tous les espaces possibles. La première s'appelle l'*omniprésence* ; la seconde est plutôt un *droit de présence* qu'une présence proprement dite.

(1) Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*.

Avant d'expliquer ces notions, il sera bon de rappeler ce que nous avons établi dans une autre étude sur la localisation des corps, des forces corporelles, et des purs esprits (1).

Localisation des corps. L'existence et le lieu sont des idées très distinctes, et l'on ne voit pas que la notion d'être contienne nécessairement celle de se trouver quelque part ou d'être mesuré par les dimensions d'un lieu. Les essences des choses nous apparaissent au contraire sans aucun rapport avec le lieu. Mais, dès qu'on suppose un être doué de quantité, étendu en longueur, largeur et profondeur, on ne peut plus le concevoir hors d'un volume déterminé de l'espace. C'est donc uniquement par sa quantité que la substance matérielle se trouve déterminée à exister dans un lieu et à le remplir.

Or, lorsqu'un corps occupe un lieu, nous constatons que ses parties s'y répandent et s'y distribuent de manière à correspondre à chacune des parties de ce lieu. La moitié du lieu ne contient que la moitié du corps, et la totalité seule du lieu contient la totalité du corps. Cette localisation a été appelée *circonscriptive*, parce que le corps se trouve ainsi circonscrit, mesuré, emprisonné, pour ainsi dire, de tous côtés, par son lieu.

Localisation des forces. Les forces dynamiques qui animent les corps ne se localisent pas de cette manière dans les corps. Nous savons en effet que toute force est simple. Un principe d'opération ne saurait se diviser en quarts ou en fractions. Il existe tout entier, ou il n'existe pas. Le principe d'activité, la forme simple d'un atome, est donc localisée dans la matière de l'atome, de telle sorte qu'elle existe et agit tout entière dans chaque partie de l'atome, et tout entière dans son ensemble.

(1) Voy. *Le Continu dans l'espace et le temps*, p. 160.

Localisation des âmes.

De même pour le principe vital ou pour l'âme humaine. Étant simplement et ne pouvant fractionner sa substance pour la distribuer en divers lieux, cette âme est par conséquent tout entière dans chaque partie du corps, quoiqu'elle n'exerce la variété de ses facultés que dans la variété des organes correspondants.

On voit déjà une différence très grande entre la localisation de la quantité matérielle et celle des forces actives qui s'y révèlent. La quantité est immédiatement en rapport avec le lieu ; les forces actives affectent directement la quantité et n'ont qu'un rapport indirect avec le lieu. Aussi la force contient-elle le corps, plutôt qu'elle n'est contenue par lui, selon la juste remarque de S. Thomas : « anima est in corpore ut continens, et non ut contenta » (1).

Localisation des purs esprits.

En nous élevant encore plus haut dans l'échelle des êtres, nous pouvons concevoir des forces immatérielles capables d'agir sans organes et de produire des opérations spirituelles. Ces purs esprit, exempts de toute quantité extensive, seront affranchis par là même des limites du lieu. Bien loin d'être emprisonnés de toute part, par des fontières locales, comme les corps, ils seront en dehors du lieu ; et, comme il n'y a aucune distance entre tous les lieux de l'univers et ce qui est en dehors du lieu, il arrivera que ces libres esprits pourront agir immédiatement, et sans déplacement local, dans plusieurs lieux à la fois, et même dans tous les lieux du monde où Dieu leur permettra d'agir, suivant le degré plus ou moins grand de leur puissance naturelle.

Cette espèce de localisation par laquelle les purs esprits manifestent leur présence dans un certain

(1) S. Thomas, 1a, q. 52, a. 1, c.

nombre de lieux, a été appelée localisation *virtuelle* ou *définie*, « *ubi definitivum* », soit parce qu'elle détermine leur degré de puissance, soit par opposition à la localisation *circonscriptive* « *ubi circumscriptivum* », propre à la quantité extensive.

Encore un pas et nous sommes sur le seuil de l'immensité divine. Supposez que l'action du pur esprit dont nous venons de parler, ne soit plus limitée à tels et tels lieux, mais qu'elle puisse s'étendre à tous les lieux existants et à tous les lieux possibles, sans exception, dès lors, il n'y aurait plus de limite à sa présence, plus de localisation, ce serait l'omniprésence et l'immensité.

Cet attribut infini, qui dépasse la capacité finie de toute créature, si parfaite qu'on la suppose, est le privilège exclusif de l'être divin, comme il sera facile de le démontrer.

*
* *

1° Présence dans tous les lieux reels.

Nous soutenons d'abord que Dieu est présent dans tous les lieux du monde créé. Puisqu'il les a créés, — ou au moins organisés de quelque manière, — son action divine leur a donc été présente, et comme l'action en Dieu est identique à sa substance, c'est bien l'omniprésence de l'opération et de l'être divin qu'il nous faut admettre.

On pourrait dire, il est vrai, qu'après avoir été présent partout par son action créatrice, Dieu s'est retiré dans une portion déterminée de son royaume, comme un roi dans sa capitale. Mais cette conception anthropomorphique n'est pas soutenable. La conservation des créatures n'exige pas moins l'action de la cause première, que leur création, — comme nous le verrons plus longuement dans la suite de ce travail, — en sorte qu'une créature, au sein de laquelle il suspendrait son action conservatrice, ne serait plus qu'un

effet sans cause, et retournerait aussitôt dans le néant. Il est clair, en effet, que si l'être premier se retire, l'être dérivé se dissipe et se fond, il n'est plus rien. Mais si l'action de Dieu est la condition indispensable du maintien de toute chose dans son existence, il faut en dire autant de sa présence intime, car Dieu est présent partout où il opère. Dieu est donc présent partout. Il est en toutes choses, non assurément comme un élément dans un composé, une partie dans un tout, mais comme l'action d'une cause efficiente dans l'effet qu'elle produit. C'est donc en lui que nous avons l'être, le mouvement et la vie, selon la célèbre parole de l'Apôtre : « *in ipso enim vivimus, movemur et sumus* » (1).

Parole admirablement belle et profonde, car en même temps qu'elle affirme l'omniprésence de Dieu, elle nous en donne la preuve fondamentale, tirée de la nécessité universelle de son action conservatrice, et nous indique le mode de cette présence qui contient tout et que rien ne saurait contenir. De même que c'est l'âme qui contient le corps, bien loin d'être contenue par lui, en sorte que toutes les parties de notre corps ont en elle l'être, le mouvement et la vie ; ainsi notre âme et notre corps, comme tous les esprits et tous les corps, sont en Dieu.

Aussi Dieu est-il partout sans sortir de lui-même. Ce ne sont pas les espaces qui le saisissent et le renferment, à la manière d'un corps ou d'un fluide subtil ; c'est lui qui les saisit et les contient ; en sorte qu'au lieu de dire que Dieu est partout, il serait peut-être plus juste de dire, avec le Philosophe, qu'il est lui-même *le partout*, ou le fondement de l'espace, *ipsum ubique*. C'est ce que va nous expliquer la seconde partie de notre thèse :

(1) Rom., c. XIII, v. 20.

2° Présence dans tous les lieux possibles.

Dieu est virtuellement présent dans tous les lieux possibles. Quelque vastes que l'on suppose les lieux réels des mondes créés, cependant ils sont finis, et la présence actuelle de Dieu dans ces mondes se trouverait ainsi mesurée et restreinte, si nous ne supposions qu'elle s'étend encore à tous les lieux possibles, sans exception, c'est-à-dire qu'elle est vraiment immense, et sans mesure, *sine mensurâ.*

Mais qu'est-ce l'espace purement possible ou imaginaire, sinon un non-être, et comment expliquer la présence de Dieu dans le non-être? Clarke et Newton ont cru se tirer d'embarras en considérant l'espace imaginaire, comme un vide absolu, comme un être véritable, infini et attribut divin. Nous avons réfuté ailleurs cette conception ultra-réaliste et bien peu philosophique, qui transporte en Dieu, l'étendue kilométrique, le volume, la divisibilité, le nombre, voire même la contradiction du nombre infini, et qui ne réussit pas mieux à satisfaire la raison pure que l'imagination. Clarke et Newton se sont donc trompés étrangement. Mais tout n'est pas faux dans leur conception ; et si, au lieu d'identifier l'espace, fût-il infini, avec l'immensité de Dieu, ils avaient dit seulement que cet espace est fondé sur cette immensité, ils auraient dit beaucoup plus vrai.

Cet espace indéfini, que notre imagination se représente au delà des mondes réels, n'a rien de réel objectivement, mais il est toujours possible, et il n'est possible que grâce à l'inépuisable fécondité de la vertu créatrice, sans laquelle il n'aurait jamais ni de réalité, ni de capacité aucune. Son existence future, au moins possible, est donc dépendante dès maintenant de l'action divine, et par conséquent aussi de la présence divine. Impossible à ces mondes imaginaires d'exister hors du sein de la divinité, comme il est

impossible aux corps d'être éclairés hors du sein de la lumière, et c'est ce que nous avons appelé la présence *virtuelle* de Dieu dans tous les lieux possibles, ou immensité absolue.

Dieu est donc présent *actuellement* dans tous les lieux existants, et *virtuellement* dans tous les lieux possibles, mais — qu'on le remarque bien — toutes ces différences *d'actuel* et de *virtuel* affectent les créatures sans rien changer en Dieu. De même que l'absence ou la présence de tel ou tel corps dans la lumière du soleil, n'est une perte ou un gain que pour ces corps seulement, et ne modifie en rien la puissance de la lumière, ainsi tous les mondes qui se succèdent présents, passés ou futurs, se meuvent dans le sein de Dieu, sans l'enrichir ni l'appauvrir, et sans introduire l'ombre d'une vicissitude dans la vie divine. Ils ne sont que des effets extérieurs, prévus et voulus de toute éternité, qui se succèdent au dehors, suivant l'ordre décrété, sans introduire la moindre succession ni le moindre changement dans l'opérati onunique et éternelle de l'acte pur.

*
* *

Objection de Saisset : Dieu n'est nulle part.

Cependant quelques philosophes spiritualistes, au lieu de dire que Dieu est partout, préféreraient dire qu'il n'est nulle part, et voici comment ils raisonnent. Dieu, nous disent-ils, doit se comporter par rapport à l'espace comme par rapport au temps. Or Dieu n'est pas dans le temps ; donc il n'est pas davantage dans l'espace.

Quoique la majeure de ce raisonnement ne soit pas évidente et puisse prêter à des interprétations diverses, nous l'accorderons cependant, pour n'avoir pas à la discuter. C'est plutôt sur la mineure que doivent porter nos observations, car elle cache une grave équivoque.

Dieu n'est pas *dans* le temps, en ce sens qu'il n'est pas mû par le temps ni mesuré par lui, sans doute. Mais nous avons déjà démontré qu'il était présent à tous les temps. De même, Dieu doit être présent à tous les lieux et à tous les espaces, sans être pour cela contenu *dans* les lieux ou les espaces, ni mesuré par eux. Notre théorie de l'immensité est donc en harmonie avec celle de l'éternité divine, et l'on ne saurait nous reprocher de nous contredire. Dans l'une et l'autre nous avons affirmé de Dieu tout ce que l'espace et le temps peuvent avoir de perfection positive, compatible avec l'être infini, et nous n'avons nié que les limites et les graves imperfections renfermées dans ces deux notions.

D'ailleurs à quoi aboutit la théorie qui prétendrait que Dieu n'est nulle part? Ou à nier son action universelle et alors la cause première cesse d'être universelle ; Dieu n'est plus Dieu. Ou bien à reconnaître cette action universelle, et alors en quoi cette action universelle se distinguerait-elle d'une présence universelle? on ne le voit plus. Puisque l'on suppose Dieu hors de l'espace, et qu'il n'y a plus aucune distance entre ce qui est hors de l'espace et tous les points de cet espace, l'action divine n'est plus une action à distance, mais immédiate et une véritable présence. Concluons en accordant que Dieu n'est nulle part, en ce sens que la présence de Dieu n'est localisée ou limitée nulle part, et c'est la raison pour laquelle Dieu est partout.

IV

Attributs positifs de Dieu.

1° L'intelligence divine.

Il ne suffit pas de nier de l'être divin tous les attributs essentiellement imparfaits des créatures, et surtout des créatures corporelles, telles que le nombre et la composition, le mouvement, la durée temporelle et la localisation spatiale, il nous faut encore, avons-nous dit, lui attribuer par voie d'affirmation positive, tous les attributs essentiellement bons, que nous rencontrons dans les créatures, sans les limites toutefois ni les modes imparfaits, qui les diminuent et les défigurent dans les êtres créés. Recherchons avant tout quels sont ces attributs. **Recherche des attributs positifs.**

Le plus humble atome de la nature a un acte intime, qui fait toute sa valeur et son prix, en même temps qu'il le caractérise et le spécifie. Les dynamistes ont supposé que c'était une perception sourde, analogue pour le fond, aux opérations de la conscience humaine. Mais, sans tomber dans ces exagérations inutiles et invraisemblables, nous avons reconnu en lui une source d'énergie véritable, quoique inconsciente et dénuée de spontanéité, que nous avons appelée sa force ou sa forme physico-chimique.

Au-dessus du règne minéral, l'activité essentielle de l'être s'accuse par de nouveaux progrès et des propriétés toutes nouvelles. Non seulement il agit, mais encore il vit, c'est-à-dire qu'il se meut lui-même spontanément, dans les trois fonctions de la vie végétative: nutrition, accroissement et reproduction.

A la spontanéité de la vie végétative, l'animal ajoute celle encore plus élevée de la vie sensible, dont les

trois stades sont la sensation, l'appétit et la locomotion.

Enfin chez l'homme, progrès immense. L'activité spontanée revêt en lui la double forme de la pensée abstraite et de la volonté libre ; facultés sublimes, qui en nous rendant possibles la connaissance et l'amour du vrai, du bien, du beau, de Dieu lui-même, nous rapprochent de la divinité, au point de nous laisser croire que l'homme a été créé à son image et ressemblance. Conséquence si naturelle, qu'elle s'est imposée à l'esprit des philosophes païens eux-mêmes. Quoi de plus divin que l'intelligence ? nous répète le Stagirite ; c'est vraiment le don le plus divin de tous ceux qui sont en nous : Νοῦς εστι τὸ θεῖον... εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον.

La pensée. La volonté.

La *pensée* et la *volonté*, avec la puissance d'exécution qui l'accompagne, sont donc les formes les plus hautes de l'activité créée, celles par conséquent qu'il nous faut attribuer pleinement et sans réserve à l'Être divin, puisque la perfection de l'effet doit se retrouver éminemment dans sa cause. Telle est la conclusion légitime d'une induction rigoureuse et scientifique ; c'est le terme le plus élevé de l'effort rationnel dans l'étude de la nature divine. Essayons une analyse de ces deux attributs.

*
* *

Dieu est intelligent.

Dieu est intelligent. Après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il paraît inutile d'insister longuement, sur une vérité désormais acquise et qu'il suffit de rappeler.

Nous avons vu que Dieu n'a rien de corporel, qu'il est un pur Esprit. Mais quelle est donc la faculté par excellence de l'esprit, si ce n'est l'intelligence ? Et parce que la parfaite simplicité de l'être divin l'élève au sommet de l'immatérialité, elle doit le placer en même

temps au sommet de la connaissance ; il est l'Intelligence suprême (1). De là ce beau nom de Θεός, que les Grecs lui avaient donné, et qui signifie le *voyant*, le contemplateur par excellence : car l'invisible est un voyant !

Deuxième preuve. D'ailleurs, Dieu étant l'Être infiniment parfait, comment douter qu'il ne soit réellement intelligent ? Nous savons que l'intelligence est la première des perfections morales et la racine de toutes les autres. Sans l'intelligence plus de volonté ni de liberté, plus d'amour, plus de bonheur. On ne peut en effet être maître de ses actions et responsable de ses œuvres, que dans la mesure où on les connaît. On ne peut aimer que si l'on connaît l'objet aimable. On ne peut être heureux, que si l'on connaît son bonheur. En sorte que toute la valeur morale d'un individu dépend de son degré d'intelligence ; non pas que la volonté ne puisse valoir beaucoup moins que l'intelligence, mais en ce sens qu'elle ne peut valoir jamais plus.

L'intelligence est donc la première des perfections morales de la nature divine, ou bien il faut renoncer à lui en attribuer aucune, et nous résigner à *vider* l'être divin, pour n'en faire plus qu'un vain mot, qui ne dit plus rien à notre esprit ni à notre cœur.

Troisième preuve. Un dernier argument, qu'il suffira de rappeler au lecteur, se tire de l'observation attentive des faits. En face du grand spectacle de la nature, en présence des merveilles étonnantes d'ordre et d'harmonie que nous y avons découvertes de toute part, nous avons déjà conclu à la nécessité d'un Ordonnateur *souverainement* intelligent, et nous aurions pu ajouter alors, — si ce développement n'eût été prématuré, — *infiniment* intelligent. Car pour tout prévoir et tout ordon-

(1) S. Thomas, 1a, q. 14, a. 1.

ner si sagement, il fallait une intelligence capable de connaître tous les possibles dans l'ordre physique, métaphysique et moral, y compris les futurs libres des créatures intelligentes.

Il l'est infiniment.

Du reste, comme nous l'avons vu dans une autre preuve, tous ces possibles existent quelque part comme idées, comme vérités éternelles d'une immuable nécessité. Or, comme des idées ne sont pas subsistantes en elles-mêmes, elles ne peuvent ainsi subsister que dans l'Intelligence divine, qui les pense de toute éternité. Mais une intelligence où sont comprises toutes les vérités, toutes les choses existantes ou possibles sans exception, est une intelligence qui connaît tout, qui comprend tout ; que dis-je ? une intelligence qui rend toute chose possible, qui est la mesure de la vérité, bien loin d'être mesurée par elle, puisque sans cette intelligence la vérité ne serait plus éternellement vérité. Voilà donc une intelligence telle que l'on n'en peut concevoir de plus grande et qui est infinie dans le sens absolu de ce mot.

Où est le mystère.

Rien de plus clair, si nous nous bornions à cette simple thèse : Dieu est infiniment intelligent. Mais les obscurités du mystère commencent dès que nous essayons de sonder, dans ses profondeurs infinies, la nature de cette intelligence, qui dépasse et qui écrase la nôtre de tout son poids. Cependant tout n'y est pas absolument inaccessible à l'esprit humain. Les plus grands génies ne l'ont pas cru, et nous essayerons, à leur suite, de jeter un regard respectueux sur les parties du mystère dont ils ont les premiers soulevé les voiles.

Pour y procéder avec ordre nous étudierons successivement les divers objets de la science divine, en indiquant la manière dont ils sont connus par Dieu ; nous essayerons en dernier lieu de déterminer les pro-

priétés caractéristiques qui distinguent cette science divine et l'élèvent au-dessus de toute connaissance humaine.

*
* *

Le premier objet de la science de Dieu, c'est Dieu lui-même. Puisqu'il est à la fois souverainement intelligent et parfaitement intelligible, et que d'autre part il est toujours présent à lui-même à cause de l'ineffable simplicité de son être, où l'on ne saurait distinguer réellement la pensée de la substance pensante, il faut bien admettre que Dieu se pense et se connaît lui-même intuitivement. 1° Dieu se connaît lui-même.

D'ailleurs, comment admettre que l'Être parfait, cause première de toutes les perfections des créatures, soit privé précisément de la perfection la plus éminente, de cette puissance de réflexion et de conscience qui fait la noblesse et la grandeur de la nature humaine?

Aristote l'a bien compris ; et lorsqu'il a dit de Dieu, non seulement que « sa dignité tout entière consiste à penser », mais qu'il se pense lui-même et qu'il est la pensée de la pensée : ἡ νόησις νοήσεως νόησις (1), il a divinement parlé.

Toutefois, en attribuant à l'intelligence divine la connaissance d'elle-même, c'est-à-dire quelque chose d'analogue à la conscience humaine, gardons-nous bien de lui attribuer les imperfections inhérentes à notre propre conscience.

Je me connais moi-même, grâce à cette lumière intime de ma conscience ; mais je me connais sans me comprendre. J'ai conscience des pensées, des désirs, des volontés et des mille phénomènes qui se succèdent en moi. J'ai aussi conscience d'être la cause pro- Par une intuition directe.

(1) Aristote, *Méta.*, L. X, c. 9, § 3 ; et c. 7, § 6 (Didot).

ductrice de ces phénomènes, cause unique et permanente de phénomènes multiples et fugitifs, et que pour cette raison j'appelle ma substance ou mon *moi sujet*. Mais la vue intime, la pénétration directe de cette substance et de sa nature me sont refusées.

Que je ne puisse pénétrer la substance des êtres étrangers, liquides, solides ou gazeux, qui m'entourent, et que je doive me résigner à ne les connaître que par le dehors et leurs apparences, je ne saurais m'en étonner, puisqu'ils me sont étrangers. Mais que ma propre substance, qui n'est autre chose que moi-même, ne se manifeste jamais immédiatement à moi-même, voilà une grande impuissance originelle, à laquelle je me résigne plus difficilement. Sans doute, j'y supplée par voie indirecte, en remontant de la nature des effets à la nature de la cause cachée ; grâce à une série d'inductions légitimes, rigoureuses, mais aussi bien laborieuses, qui me font payer cher les lumières qu'elles me procurent.

Telle est la première infirmité de ma conscience : je me connais sans me comprendre, parce que la vue du fond de mon être n'est qu'indirecte ; au lieu d'être une *intuition* directe, elle est plutôt une *réflexion*, c'est-à-dire une connaissance qui suit, pour ainsi dire, une ligne courbe. Parti de ma substance, le regard de mon âme ne revient à ma substance, qu'à travers les phénomènes de cette substance. Je réfléchis plutôt sur mes pensées, mes désirs, mes volitions, que sur moi-même ; en sorte que la substance du moi n'est pas vue directement, mais seulement entrevue.

Impossible qu'il en soit ainsi de la conscience divine, soit à cause de sa perfection, soit à cause de l'admirable simplicité de l'être divin, où l'on ne saurait distinguer réellement la substance de ses opéra-

tions. Le regard divin va, sans aucun mouvement, de son essence à son essence, directement et sans rencontrer aucun intermédiaire qui puisse le faire dévier ou l'obscurcir. En sorte que Dieu non seulement se connaît, mais encore se comprend par une simple intuition.

Par une intuition parfaite.

Il se connaît aussi et se comprend *pleinement* ; et cette plénitude de la conscience divine contraste singulièrement avec les obscurités qui sont la deuxième infirmité de la conscience humaine.

Alors même que nous aurions une vue directe de notre propre substance, nous serions incapables de la comprendre pleinement. Voyez en effet ce qui nous arrive pour les objets connus directement : ils se dérobent toujours en partie, en sorte que, comme on l'a si bien dit, nous ne connaissons le tout de rien. Cela s'explique soit par la faiblesse de notre vue, qui est toujours courte par quelque endroit et qui a besoin de fractionner tout ce qu'elle veut étudier pour le connaître peu à peu, fragment par fragment, soit aussi parce que tout phénomène contingent soumis à notre étude n'est jamais complet. Il passe en effet sans cesse de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, et ses actes, toujours partiels, ne révèlent jamais pleinement toutes ses puissances.

Aussi j'ai beau réfléchir sur moi-même, il m'est impossible de connaître tout ce que je suis et tout ce que je peux ; mes facultés se développent sans cesse et leur acte n'égale jamais entièrement leur puissance native : impossible de prévoir tout ce dont je serais capable dans telles circonstances données. Je prends des résolutions, je fais des projets, et voici que l'imprévu vient presque toujours troubler mes desseins et déconcerter mes voies. Ce que ma conscience voit de

plus clair, c'est l'impossibilité où je suis de me comprendre pleinement.

En Dieu, au contraire, rien n'est en puissance, tout est en acte. Tout est donc parfaitement intelligible; et, comme il est la souveraine intelligence, il y a équation parfaite entre le sujet connaissant et l'objet connu.

Que dis-je ? il y a identité parfaite entre ces deux termes. En Dieu la connaissance est identique à l'existence. Et, s'il se connaît par le fait même qu'il est, il doit aussi, selon la profonde remarque de S. Thomas, se comprendre autant qu'il est, c'est-à-dire se comprendre infiniment puisqu'il est infiniment. « *Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo* » (1).

L'infini est-il incompréhensible ?

Vous me direz peut-être que comprendre pleinement une chose, c'est en faire le tour, en mesurer la hauteur et la profondeur, en un mot la circonscrire et la limiter dans le champ de notre vision intellectuelle, et qu'une telle opération ne saurait s'appliquer à un objet infini. Dieu serait donc essentiellement incompréhensible, même à ses propres yeux.

Laissons là les images, vous répondrai-je, car elles sont tirées des choses sensibles et grossières, inapplicables à l'être divin. Cessez de vous représenter l'intelligence divine comme une capacité séparée, qui doit contenir et mesurer l'être de Dieu. Encore une fois, il y a identité parfaite entre la pensée divine et l'être divin. L'une n'est pas la mesure de l'autre, mais un point de vue différent. En Dieu être c'est penser, être infiniment c'est penser infiniment. Il n'y a donc pas en Dieu, comme au dedans de nous-mêmes, une partie voilée au regard de la conscience, une région incon-

(1) S. Thomas, 1ª, q. 14, a, 2.

nue de l'inconscient, qui limiterait de ses redoutables mystères le champ de sa vision, en même temps que celui de sa puissance, de son amour et de sa béatitude. Non, un Dieu ignorant de lui-même ne serait plus un être indépendant, puisqu'il aurait à compter avec le mystère ; il ne serait plus un être tout-puissant, ni un être bienheureux, en un mot il ne serait plus Dieu.

*
* *

2° Dieu connaît les essences possibles.

Dieu se connaît donc lui-même parfaitement. Ajoutons qu'en se connaissant lui-même, il connaît par suite toutes les choses, soit existantes, soit purement possibles.

Et d'abord les possibles. Pour les connaître, l'intelligence humaine a besoin de la sensation. Par la porte des sens, l'image des objets extérieurs entre dans notre âme, qui aussitôt l'idéalise, c'est-à-dire, la considère par abstraction comme l'expression d'une possibilité éternelle et nécessaire. L'idée est ainsi conçue. Puis, en rapprochant et en comparant plusieurs idées, celles de *tout* et de *partie*, par exemple, nous percevons entre elles ces relations nécessaires et éternelles qu'on appelle des principes, tels que *le tout est plus grand que la partie.*

Dans la connaissance des idées et des principes, en un mot, des possibles, notre intelligence est donc dépendante et tributaire des objets étrangers. Toute sa science vient du dehors, pour l'enrichir et l'illuminer au dedans, peu à peu, graduellement, par de longues et laborieuses acquisitions, si bien qu'au début de la vie, elle était encore une simple puissance toute nue, ou selon la parole d'Aristote, une page blanche et une table rase, *tabula rasa.*

On comprend aisément qu'un tel procédé de connaissance, impliquant soit une dépendance essentielle,

soit un progrès essentiel après une ignorance originelle, ne saurait être admis au sein de Dieu. L'être parfait est celui qui peut tout donner et qui n'a besoin de recevoir rien de personne. Comment croire, en effet, qu'il soit indigent au point d'aller, comme nous, mendier sa science auprès des créatures, et s'instruire par les leçons d'autrui ? Non, la vérité en Dieu, n'est pas une étrangère venue des régions extérieures ; elle est là comme chez elle. L'intelligence divine n'est pas un miroir qui reçoit la lumière, mais un foyer qui la produit et d'où elle rayonne de toutes parts. L'idée divine, comme l'idée de l'architecte ou de l'artiste, produit son objet, bien loin d'être produite par lui. Elle préexiste donc à son objet, comme le modèle préexiste à toutes ses copies. L'idée divine est donc indépendante des choses contingentes, et partant nécessaire, éternelle, absolue, comme l'être divin, ou plutôt elle se confond réellement avec cet être divin.

Les idées ne sont pas séparées.

Que si la genèse idéale des possibles échappait à l'action causale de la divinité, aussitôt son caractère de cause première et universelle serait remis en question. Les idées séparées de Dieu, selon la théorie de Platon, et subsistantes par elles-mêmes, deviendraient une seconde source d'être, rivale et indépendante de la première. Dieu, n'étant plus le principe des essences, ne serait plus la cause de tout, et en perdant l'aséité de la connaissance, il aurait perdu l'aséité et l'indépendance de l'être.

La théorie des idées séparées soulèverait d'ailleurs bien d'autres difficultés. Outre que l'existance de ces idées hors d'une substance intelligente paraît invraisemblable, soit qu'on leur suppose avec Henri de Gand je ne sais quelle entité idéale d'essence, *esse actuale essentiæ*, soit avec les scotistes, une entité réelle mais diminuée, *ens quoddam diminutum*.— for-

mules également inintelligibles, — ces opinions réduiraient le rôle de Dieu, contemplant ses modèles hors de lui-même pour les réaliser, à celui d'un copiste ou d'un vulgaire imitateur, en lui ravissant la gloire de l'inventeur ou du créateur, qui réalise l'idée conçue au dedans de lui-même par son génie (1).

Pour éviter toutes ces hypothèses insoutenables, reconnaissons que l'essence divine renferme éternellement toutes les idées des choses possibles, et que Dieu les connaît en se connaissant lui-même.

Comment les idées sont en Dieu.

Reste à savoir comment les idées des choses contingentes et finies peuvent être contenues dans l'être nécessaire et infini : nous essayerons de l'expliquer,

Il est clair, tout d'abord, que ces idées ne sont pas en Dieu, comme des parties physiquement distinctes se trouvent dans un tout. Cette conception grossière ne viendra à l'esprit d'aucun de nos lecteurs, qui ont déjà compris que tous les possibles sont en Dieu, comme des effets se trouvent contenus dans leur cause efficiente.

En voyant son essence infinie, Dieu voit par là même tous les degrés possibles d'être que contient cette essence, ou si l'on veut, les mille et mille manières dont elle est imitable par des créatures. L'infini n'est sans doute pas imitable d'une manière complète et adéquate, puisqu'il ne saurait y avoir deux infinis. Mais il suffit de démembrer, pour ainsi dire, par une analyse idéale, la plénitude de ses perfections absolues, de déterminer un à un, en les atténuant, tous les degrés de perfection qu'elle renferme, pour construire une échelle de dégradation décroissante, sui-

(1) « Si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens : sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur, quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit. » S. Thomas I *Sent.*, Dist., 36, q. 2, a. 1, ad 2.

vant laquelle une multitude indéfinie d'êtres pourraient être créés. Chaque degré de communication possible constitue une essence différente, et l'ensemble de ces espèces ou de ces genres se trouve par là même ordonné hiérarchiquement comme la série des nombres.

Cette belle explication nous a été donnée par S. Thomas dans un passage parfaitement clair, que nous nous permettrons de citer : « Deus essentiam suam perfecte cognoscit, — nous dit le S. Docteur, — potest autem cognosci secundum quod est participabilis secundum aliquem modum a creaturis. Unaquæque creatura habet propriam speciem, secundum quod participat aliquo modo divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ » (1).

Ainsi Dieu n'a qu'à contempler la nature de son être premier, pour voir en même temps, comme dans un ravissant tableau, tous les êtres secondaires ou dérivés à jamais possibles. Il est le foyer lumineux de toutes les idées, comme il est le foyer d'où rayonnent l'être et la vie. Mais avant que sa volonté produise l'être réel des choses contingentes, c'est son intelligence, qui en se contemplant elle-même, produit leur être idéal et les rend possibles.

Pluralité des idées et simplicité.

Cette explication toutefois a soulevé une objection, car, au premier abord, elle semble introduire la pluralité des idées au sein de Dieu, et par suite détruire son ineffable simplicité ; mais il suffit d'un peu de réflexion pour voir qu'il n'en est rien.

La composition de nos pensées ne vient pas de ce

(1) S. Thomas, 1ª, q. 15, a. 4.

que nous comprenons plusieurs choses, mais de ce que nous ne les comprenons qu'au moyen de plusieurs idées distinctes. Chaque objet produit sur nous une impression différente, et par suite autant d'images, autant d'informations distinctes de notre esprit. Il n'en est pas ainsi pour Dieu, puisque ce n'est pas en contemplant chaque objet qu'il les voit, mais en se contemplant lui-même. Il n'y a donc en Dieu qu'un seul acte informateur, ou, si je puis dire ainsi, une seule espèce intelligible, un seul principe de connaissance, correspondant à une multitude indéfinie d'objets (1). Cet unique principe d'information, nous l'avons dit, c'est sa propre essence considérée en tant qu'elle est indéfiniment imitable ; il est donc infiniment simple, quoiqu'il soit équivalent à une multitude inépuisable. En ce sens, Dieu n'a qu'une seule idée équivalente à plusieurs ; et S. Thomas (2) la compare au centre de la circonférence qui, malgré sa simplicité, renferme radicalement la multitude infinie des rayons qui en émanent.

Que si l'on se place à un autre point de vue, celui des objets représentés, le même S. Docteur ne craint pas d'affirmer que les idées divines sont multiples, puisqu'elles contiennent, dans une ineffable simplicité, une multitude infinie de notions. « Cum sint diversæ rerum proportiones, nous dit-il, necesse est esse *plures ideas*, et est quidem *una* omnium ex parte essentiæ ; sed pluralitas invenitur ex parte diversa-

(1) « Intellectus divinus, nulla alia specie intelligit, quam sua essentia ; sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum... Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. » S. Thomas, *Contra Gent.*, L. I, c. 53.

(2) « Quod quidem divinum lumen in primo principio est unum et simplex... sicut accidit lineis a centro egredientibus. » S. Thomas, Iª, q. 89, a. 1.

rum proportionum creaturarum ad ipsam » (1). Mais cette multiplicité infinie de notions, acquises par un seul et unique moyen, ne fait que mieux ressortir la simplicité parfaite de l'être divin.

*
* *

3° Dieu connait les réalités créées.

Dieu ne peut-il voir en lui-même que les idées des possibles, et doit-il, pour ainsi dire, sortir au dehors, aller demander aux réalités créées le secret de ce qu'elles sont et de ce qu'elles opèrent ? Nullement. Pour connaître l'ensemble ou les moindres détails d'un palais, dont il a combiné les plans et surveillé l'exécution, l'architecte n'a nul besoin de se transporter de nouveau sur les lieux, de visiter les salles ou les portiques qu'il veut revoir. Il n'a qu'à se recueillir au dedans de lui-même, et à revoir dans son esprit les détails que cet esprit a lui-même combinés et créés. Image bien faible assurément et bien imparfaite, mais pourtant saisissante de la connaissance que Dieu a de ses créatures.

C'est en créant que Dieu connaît l'idée qu'il réalise et l'effet qu'il produit. Au contraire, c'est en subissant l'impression sensible des objets créés, que nous-mêmes parvenons à les connaître. Dans les deux cas il y a union du sujet connaissant et de l'objet connu, comme dans toute action il y a union de l'agent et du patient dans un acte commun. Mais tandis que dans la connaissance sensible, l'homme joue le rôle de patient, dans la connaissance divine, Dieu joue celui d'agent et d'agent créateur ou conservateur : ce qui est bien plus noble.

Nous le démontrerons en effet bientôt ; la créature n'existe, n'agit et ne persévère dans l'existence ou

(1) S. Thomas, *Qq. Disp., de Verit.*, q. 3, a. 2. — *Contra. Gent.*, L. I, c. 54.

dans l'action, que parce que Dieu la fait exister et agir, persévérer dans l'existence ou dans l'action. Dès lors, comment Dieu pourrait-il ne pas connaître ce qu'il opère avec tant d'intelligence ? Il ne pourrait ignorer les créatures sans s'ignorer lui-même, comme le remarque fort justement le Docteur angélique. Voici son raisonnement à la fois subtil et lumineux.

Si Dieu se connaît lui-même parfaitement, il est nécessaire qu'il connaisse parfaitement sa propre puissance et tous les effets de cette puissance. Or, comme les effets de cette puissance sont précisément toutes les existences créées, dont il est la cause première, il est donc nécessaire que Dieu les connaisse parfaitement. « Si autem aliquid perfecte cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat » (1).

Connaît les individus.

Ce raisonnement suffirait à réfuter les erreurs des philosophes qui, à la suite d'Averroès, n'accordaient à Dieu qu'une connaissance générale et imparfaite des créatures. D'après eux, Dieu ne connaîtrait pas les individus, mais seulement les genres et les espèces, les caractères communs des êtres et non les différences qui les distinguent et les particularisent. Ainsi, par exemple, Dieu connaîtrait la nature de la chaleur, mais ignorerait le degré de chaleur propre à tel ou tel corps (2).

Il est clair qu'une telle exclusion serait souverainement arbitraire et illogique. Dieu ne produisant

(1) S. Thomas, 1a, q. 14. a. 5. — *Qq. Disp., de Verit.*, q. 2, a. 3. — *Contra Gent.*, L. I, c. 49.

(2) Cf. S. Thomas, I *Sent.*, Dist. 35, q. 1. a. 3

pas les êtres en général, mais en particulier et individuellement, il doit les connaître tels qu'il les produit, avec leurs différences et leurs caractères individuels, qui ne sont pas moins les effets de sa toute-puissance que les caractères communs ou génériques.

D'ailleurs, une telle imperfection dans la connaissance de Dieu supposerait quelque imperfection dans son être, puisqu'en Dieu l'être et la pensée sont identiques, selon la juste remarque de S. Thomas : « Si cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse « (1).

Moyen parfait de cette connaissance.

Et que l'on ne dise point que cette connaissance des individus n'en demeure pas moins imparfaite en Dieu, puisqu'elle est indirecte, les objets n'étant pas perçus en eux-mêmes et dans leur essence, mais seulement dans les images de l'essence divine. Cette objection suppose que le moyen de la connaissance divine est le moins parfait, alors qu'il est au contraire le plus parfait. En effet, les substances créées ne se révèlent à nous que par leurs opérations, qui ne sont jamais des manifestations totales et adéquates de leur être, tandis que l'action divine qui les produit est leur vraie mesure totale et adéquate. La connaissance de cette action créatrice est donc un moyen d'information vraiment parfait, le seul digne de la souveraine perfection de Dieu. Ainsi Dieu connaît bien plus parfaitement les créatures en contemplant sa propre essence, c'est-à-dire les opérations de son intelligence et de sa volonté souveraine, que s'il avait besoin d'observer directement et d'étudier ces mêmes créatures (2) ; parce que suivant l'axiome des scolastiques, l'espèce intelligible

(1) S. Thomas, 1a, q. 14, a. 6. — *Contra Gent.*, L. 1, c. 50, n. 4.
(2) S. Thomas, q. 14, a. 5 ; *Qq. Disp., de Verit.*, q. 3, a. 1, ad 1.

qui produit les choses est bien plus complète et bien plus lumineuse que les espèces intelligibles produites en nous par ces mêmes choses : *Species factiva rerum infinite superat species a rebus acceptas* (1).

La science que Dieu a des réalités créées n'est pas seulement parfaite à cause de la perfection de son moyen et de sa compréhension totale, mais encore à cause de son extension universelle. *Dieu voit tout*, et rien ne saurait échapper à son regard, parce que rien n'échappe à sa causalité première. Un être qui se déroberait à l'intelligence de Dieu, se déroberait par là même à sa volonté créatrice, et partant ne saurait exister, pas plus qu'un effet sans cause première. Ce principe est absolu, comme le principe de causalité, et ne peut souffrir aucune exception. Elle s'étend à tout.

Dieu connaît tout. Non seulement les êtres les plus nobles, les purs esprits avec toutes les pensées, les désirs, les volontés, qui forment la trame délicate de leur vie supérieure, mais encore les êtres corporels, avec toutes les pulsations de leur vie, ou toutes les vibrations de leurs molécules. Parmi ceux que notre orgueil appelle vils et bas,— quoiqu'ils soient bien moins éloignés de nous, créatures intelligentes, que nous ne le sommes de l'Être infini, — il n'en est aucun que sa science dédaigne, car il a également créé les anges et les vermisseaux, nous dit S. Augustin, Même aux plus humbles.
et sa sagesse infinie ne paraît pas moindre dans ceux-ci que dans ceux-là : *Creavit in cœlo Angelos, in terra vermiculos* ; *nec major in illis, nec minor in istis* (2).

(1) On peut remarquer que la connaissance des Anges tient le milieu entre celle de l'homme et celle de Dieu, parce qu'elle résulte d'idées ou d'espèces innées, directement produites par l'idée divine. Quelle belle et grandiose synthèse !

(2) « Aux yeux du Dieu qui fit l'immensité.
« L'insecte vaut un monde ; ils ont autant coûté ». (Lamartine.)

La matière pure elle-même, ce *propre nihil* des scolastiques, qui reflète encore un rayon infinitésimal de son être et de sa bonté, n'échappe point à sa science. L'artiste humain ne produit que la forme des objets qu'il a modelés. L'artiste divin ayant tout produit, et la forme et la matière, — comme nous le dirons en son lieu, — doit connaître l'une et l'autre, puisque la mesure de sa causalité est précisément la mesure de sa science. « *In tantum se extendit scientia Dei*, nous dit très clairement S. Thomas, *in quantum se extendit sua causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas..., sed etiam usque ad materiam... necesse est quod scientia Dei se extendat usque ad singularia quæ per materiam individuantur... Et esset simile de scientia artificis* — ajoute finement le même S. Docteur — *si esset productiva totius rei, et non formæ tantum* » (1).

S'étend au néan et au mal.

Dieu connaît aussi le néant et le mal des actions humaines. D'abord, parce qu'il concourt à nos actions défectueuses et mauvaises, quoique d'une manière toute matérielle, qui ne blesse en rien sa sainteté, et ne viole aucune des règles éternelles qui régissent la moralité de la coopération ou du volontaire indirect. Ensuite, parce que le mal et le néant n'étant qu'une privation du bien et de l'être, l'être en connaissant où il est, connaît par là même où il n'est pas. Est-ce que la lumière, par exemple, si elle était intelligente, ne distinguerait pas le jour des ténèbres ? Ainsi Dieu qui est la lumière pleine et sans déclin de l'être et du bien, voit indirectement les ténèbres du néant et du mal.

Nous renfermant strictement dans le champ de la métaphysique, nous omettrons les preuves morales, non moins saisissantes pour nos consciences, tirées

(1) S. Thomas, 1a, q. 14. a. 11.

de la nécessité d'une justice éternelle et infaillible. Vérité qui n'est pas moins redoutable pour les méchants, qu'elle est salutaire et fortifiante pour les justes, dans les luttes pénibles et les épreuves poignantes de cette vie : Dieu voit tout, Dieu sait tout !...

Il connaît à la fois, le présent, le passé et le futur, ou pour mieux dire, il n'y a devant Lui qu'un éternel présent, comme nous l'avons déjà expliqué en parlant de son éternité simultanée. Au passé et au futur.

Si le néant pouvait, à mesure que les siècles s'écoulent, lui cacher les êtres et les événements qui pour nous ne sont plus, que deviendrait la perfection immuable de notre Dieu ? Il ne serait plus l'acte pur et sans mélange de potentialité, puisqu'on le supposerait dans un changement perpétuel. D'ailleurs, le passé n'efface point les faits acquis à l'histoire, il ne saurait supprimer les liens de causalité qui existent éternellement entre Dieu et les êtres sortis de son sein. Il suffit donc à Dieu de contempler sa propre causalité, pour revoir éternellement ces créatures disparues du temps, mais toujours présentes à sa pensée.

De même pour les êtres et les événements futurs. Déjà voulus et décrétés de Dieu, ils sont déjà renfermés dans sa causalité infinie. Marqués, parmi tous les possibles, d'un signe divin qui doit les faire apparaître sur la scène du monde au jour et à l'heure décrétés dans les desseins éternels, Dieu les voit et les contemple à son gré, dans leur période de possibilité pure, ou dans celle de leur réalisation.

Ainsi, debout au sommet de la colline éternelle, le regard divin embrasse à la fois les deux versants opposés, il voit les siècles qui montent, il voit ceux qui descendent, et sa science immuable est à l'abri des oublis du passé, ou des surprises de l'avenir. Il voit tout, il sait tout !

*
* *

4. Dieu prévoit les futurs libres.

Cette prévision infaillible par le regard divin des événements qui se dérouleront dans tout le cours des âges, offre cependant une difficulté redoutable qu'il nous faut examiner à part. Le lecteur l'a déjà deviné, il s'agit de la prévision des futurs libres.

Que les futurs nécessaires puissent être connus par la seule connaissance des causes qui les contiennent déjà et les doivent produire nécessairement, nous le comprenons aisément. Il suffit que le regard soit assez perçant, assez profond, pour pénétrer dans tous les replis de la cause et voir tout ce qu'elle porte dans ses flancs. Mais les futurs libres ne sont pas ainsi contenus dans leurs causes, ou s'ils y préexistent de quelque manière, il semble bien que ce soit d'une manière encore vague et indéterminée, qui devrait empêcher de les y distinguer. En effet qu'est-ce qu'un futur libre, sinon un effet possible, que la cause peut à son gré, au moment venu, réaliser ou ne point réaliser? Mais alors il n'y a plus aucun lien nécessaire entre un tel effet et sa cause, et de la connaissance de la cause on ne pourra jamais conclure avec certitude à la réalisation de l'effet. Tout au plus, cette connaissance permettrait-elle des conjectures, plus ou moins probables, d'après les règles du calcul des probabilités (1).

La science conjecturale.

Les philosophes qui ont cherché à expliquer la prescience divine par la connaissance très parfaite que Dieu a de la liberté humaine en général, et de la liberté de chaque homme en particulier, ne pouvaient donc réussir qu'à diminuer la science divine, et à l'a-

(1) « Quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. » S. Thomas, 1a, q. 14, a. 13. — Cfr. *in S. de Verit.*, a. 12.

baisser au niveau d'une science purement conjecturale.

Les philosophes de l'École ont toujours rejeté une telle solution qui défigure les données du problème, mais à leur tour ils se partagent sur la manière de le résoudre. Le décret éternel.

Les thomistes purs pensent que, si la connaissance du « cœur de l'homme », et en général des causes secondes, ne peut suffire à manifester avec certitude les futurs libres qui y sont contenus, la connaissance de la cause première, ou comme ils disent, du *décret divin* qui les détermine suffit au contraire amplement. Au premier abord, cette solution paraît au moins bien mystérieuse, car on se demande comment un décret divin qui prédétermine ces futurs libres ne les rend pas nécessaires.

Aussi bon nombre de thomistes se rangent-ils à une solution beaucoup plus simple et plus commode, donnée par S. Thomas lui-même. Elle consiste à convertir la *prévision* divine en *vision actuelle*, d'après la théorie déjà exposée de l'éternité simultanée, où le présent, le passé et le futur, sont vus à la fois dans un éternel présent. Si Dieu, en effet, voit de toute éternité, comme présentes, nos actions futures, son rôle est celui de simple témoin qui observe, et dont le regard ne saurait changer la nature des faits observés. Il voit donc comme nécessaires les faits nécessaires, et comme libres les faits qui s'accomplissent avec liberté. La vision actuelle.

Les deux termes qui semblaient inconciliables, la science certaine des futurs libres et la liberté humaine, paraissent ainsi admirablement d'accord, la prescience divine n'étant plus qu'une science de vision présente. Aussi S. Thomas est-il le premier à insis-

ter sur la simplicité et les autres avantages de cette solution qu'il adopte expressément (1).

Nouvelle difficulté.

Malheureusement une nouvelle difficulté d'une tout autre nature vient se greffer sur la première et compliquer le redoutable problème. Même dans l'hypothèse de la vision actuelle, Dieu *concourt* à chacune de nos actions présentes, et l'on se demande comment ce concours peut être efficace sans nous ôter la liberté.

Ce n'est pas le lieu de traiter ici cette nouvelle question. Il nous faut cependant montrer le lien qui l'unit à la première, et l'influence de la solution de ce nouveau problème sur le précédent.

On revient au décret divin.

En effet, si l'on admet avec S. Thomas que le concours divin n'est pas une action parallèle à notre action, — comme le pensent les Molinistes, qui comparent ces deux actions à celles de deux chevaux tirant le même carrosse, — mais une *prémotion* qui nous fait agir librement ; en d'autres termes, si l'on admet que l'action de la causalité première, bien loin d'être semblable à celle des causes secondes, qui ne peuvent mouvoir que par le dehors en violentant la nature, nous meut au contraire par le dedans d'une manière conforme à notre nature, produisant la liberté chez les êtres libres et la nécessité dans les agents nécessaires, — dès lors on comprend que la connaissance parfaite de cette causalité première et de ses décrets éternels puisse suffire à la prévision des futurs libres. Ainsi l'on revient à la première solution thomiste, du *décret divin*, écartée de prime abord comme obscure et inutile, et qui sans exclure la seconde solution, de la *vision présente*, va beaucoup

(1) « Unde manifestum est quod infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata. » S. Thomas, 1ª, q. 14, a. 13. — I *Sent.*, Dist. 38, q. 1, a. 5.

plus loin, jusqu'à la raison dernière la plus profonde, mais aussi la plus mystérieuse : c'est l'efficace même de la toute-puissance de Dieu qui nous fait agir librement, et c'est en elle que Dieu voit déjà nos futurs libres.

Témoignage de Bossuet.

Écoutons le beau commentaire de cette vérité par Bossuet : « Toutes les résolutions que les hommes et les anges prendront jamais, en tout ce qu'elles ont de bien et d'être, sont comprises dans les décrets éternels de Dieu, où tout ce qui est a sa raison primitive ; et le moyen infaillible de faire non seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement, c'est que Dieu veuille qu'elles soient et qu'elles soient librement ; parce que, étant maître souverain de tout ce qui est, libre ou non libre, tout ce qu'il veut est comme il le veut. Dieu veut donc le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre, et tout le reste veut après lui et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille » (1).

Les deux bouts de la chaîne.

Quoi qu'il en soit de ces explications, qui ont si vivement exercé et qui exerceront longtemps encore la sagacité des plus grands génies, il est sûr que nous sommes des êtres libres, et que d'autre part la science infinie de Dieu ne doit rien ignorer. « Or la première règle de logique, comme nous l'a rappelée Bossuet, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand

(1) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 8. — Cfr. S. Thomas, 1a, q. 17, a. 8 : « Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult... Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter... Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias..., quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. »

on veut les concilier, mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue » (1).

* * *

5° Dieu connaît les futurs conditionnels.

A la question de la prescience des futurs absolus se rattache étroitement celle des futurs conditionnels ou, comme dit l'École, des *futuribles*. Question encore plus subtile peut-être aux yeux de nos lecteurs, et dont nous n'aurions pas parlé, si la fameuse controverse de la *Science moyenne*, qui a tant agité l'École, ne lui était étroitement unie. Qu'on nous permette d'en dire au moins quelques mots.

On a toujours distingué en philosophie les *possibles* des *futurs*. Un possible est ce qui *peut être* réalisé ; un futur est ce qui *sera réalisé*. Mais entre ces deux notions il y a place pour une troisième, celle du *futur conditionnel*, dont la condition ne doit jamais se réaliser. Il est moins qu'un futur, puisqu'il ne sera jamais ; mais il est plus qu'un possible, puisqu'on peut dire de lui non seulement qu'il peut exister, mais qu'il doit exister dans des conditions données.

Il ne s'agit ici que des futurs conditionnels *libres*. Les futurs conditionnels *nécessaires* sont en effet l'objet des sciences humaines ; — ainsi le chimiste prévoit sûrement que ce grain de poudre fera explosion *si* on l'allume, et cela est certain alors même qu'on ne l'allumerait jamais. De son côté, l'astronomie peut prévoir avec certitude les déviations qu'occasionneraient dans la marche des astres telle et telle hypothèse qui ne se réaliseront probablement jamais. Or ces futurs que les savants connaissent, il est clair que

(1) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 4.

Dieu les connaît aussi dans les causes nécessaires qui les contiennent, c'est-à-dire dans les lois de la nature : aucune difficulté sur ce point.

Les futurs conditionnels *libres* ne peuvent davantage échapper à la science infinie de Celui qui prévoit sûrement les futurs libres absolus. Que serait-il arrivé si les habitants de Sodome et de Gomorrhe avaient au moins compté parmi eux un petit nombre de justes ? Que serait-il arrivé si Ninive n'avait pas fait pénitence à la voix de Jonas ? Que serait-il arrivé si Judas, allant se pendre de désespoir, avait pu rencontrer comme Pierre le regard de Jésus ? C'est le secret de Dieu, répondrons-nous, et pas un philosophe spiritualiste n'oserait refuser à Dieu le pouvoir de répondre avec certitude à de telles questions. On pose la question.

Toute la difficulté consiste à expliquer la manière dont Dieu connaît ces futurs libres conditionnels.

On ne peut plus dire, en effet, comme pour les futurs libres absolus, que Dieu, à cause de la durée simultanée de son éternité, voit ces futurs comme présents, puisqu'ils n'ont été et ne seront jamais présents.

N'étant pas vus en eux-mêmes ou dans leur actualité qu'ils n'auront jamais, il nous reste à dire qu'ils sont vus par Dieu dans la cause qui les contient et qui aurait pu les produire. Cette cause, pour nous et pour tous les Thomistes, n'est autre que la souveraine efficacité de la Cause première, source de tout ce qui existe ou qui aurait pu exister. C'est ce qu'on a appelé la vision dans les décrets divins. Solution des Thomistes

Nous l'avons déjà dit : l'essence divine, en tant qu'elle est indéfiniment imitable, fonde toutes les possibilités nécessaires et éternelles ; mais en tant que la réalisation de certaines de ces possibilités est décrétée par la volonté divine, elle fonde toutes les

existences contingentes, présentes, passées ou futures. Les choses, en effet, sont possibles parce que Dieu est ; elles existent parce que Dieu le veut ou le permet. La connaissance des premières est l'objet de ce qu'on a appelé en Dieu sa science de *simple intelligence* ; la connaissance des secondes est l'objet de sa science dite de *vision*.

La première n'embrasse que les essences des choses et leurs conséquences forcées. La seconde embrasse toutes les réalités contingentes, voulues ou permises dans les décrets éternels, y compris les futurs libres, qui demeurent libres, nous l'avons vu, malgré l'infaillible efficacité de la causalité première, ou plutôt à cause même de cette efficacité, *sui generis* et transcendante, qui produit tout en nous, même la liberté. Mais ces décrets éternels, infiniment parfaits, n'ont rien oublié et doivent s'étendre à tous les êtres existants ou purement possibles. On peut donc y lire non seulement tout ce qui arrive, mais encore ce qui devrait arriver, dans des conditions données. Telle est la science des futuribles.

Ainsi, pour répondre aux questions déjà proposées : Que serait-il arrivé si Ninive n'avait pas fait pénitence à la voix de Jonas ? Que serait-il arrivé si Judas avait rencontré le regard de Jésus ; si Pierre n'était pas entré dans le prétoire où il devait renier son maître, etc., Dieu n'aurait qu'à consulter les décrets généraux de sa Providence créant et réglant le libre arbitre, et à voir les solutions qui y sont implicitement contenues pour chacun de ces cas.

Solution des Molinistes.

Les Molinistes, au contraire, pensent que la science de vision dans les décrets divins, pas plus que la science de simple intelligence, ne suffisent à expliquer la prescience des futurs conditionnels, et qu'il faut recourir à une troisième science qu'ils ont appelée

moyenne. Il va sans dire que l'unité et la simplicité réelles de la science divine sont ici hors de cause, que ces divisions sont purement logiques et relatives à la variété des objets, ou à notre manière de comprendre tout humaine.

Qu'est-ce donc que la *science moyenne*? Ce n'est pas seulement la science des futurs libres, conditionnels, comme on l'insinue parfois très faussement, car dans ce cas Thomistes et Molinistes seraient d'accord, puisqu'ils admettent également en Dieu une telle science. Leur dispute porte uniquement sur le *moyen* ou le *milieu* qui permet à Dieu de les connaître. La science moyenne est donc une certaine explication systématique de la science des futurs libres conditionnels, *par un moyen spécial*, qu'il serait difficile de définir positivement, puisque les Molinistes ne s'entendent plus sur la nature de ce moyen, mais que l'on peut définir négativement, car ils sont tous d'accord à rejeter la *vision dans les décrets éternels* soutenue par les thomistes.

La science moyenne.

La science moyenne est donc, d'après la définition de Tournely, généralement admise, la science des futuribles, indépendante de tout décret divin et antérieure à ces décrets. « Scientia conditionatorum, independens ab omni decreto absoluto et efficaci, eoque anterior » (1).

Cette hypothèse exclusive est même la clef de voûte de tout l'édifice des molinistes. En effet, d'après eux, les effets du libre arbitre sont indépendants de la volonté de Dieu ; d'autre part, la connaissance de tous ces effets possibles du libre arbitre est indispensable à Dieu pour faire avec assurance un plan de création. Il faut donc que cette connaissance des futuribles soit antérieure à tout décret divin.

(1) Tournely, q. 16, De scientia Dei, Art. 5. *Quid sit scientia media.*

L'inventeur de la science moyenne, Louis Molina, avait tout d'abord assigné un moyen nettement différent de celui de la science de pure intelligence et de celui de la science de vision, aussi l'avait-il appelé troisième science ou science moyenne. Pour lui, les futuribles n'étaient connus, ni dans les possibilités éternelles, ni dans les décrets divins, mais dans les causes libres, capables de produire ces futurs dans des conditions données. Dieu les découvrait par la compréhension parfaite, ou comme disait Molina, par la *supercompréhension* des causes libres.

La super-compréhension.

« Dieu, dit-il, a une compréhension très profonde, insondable, de chaque libre arbitre : il voit clairement, ce que chaque cause libre ferait de son plein gré dans telles et telles circonstances, et même dans l'infinité des circonstances possibles. *Cette vue de Dieu, [illegible] l'appelons science moyenne* » (1).

Mais un tel moyen est aujourd'hui rejeté de tous les philosophes, y compris tous les néo-molinistes.

« Dieu ne peut connaître les futuribles dans [illegible] causes prochaines, écrit le cardinal Mazella, jésuite et néo-moliniste. Car les actes libres n'ont pas une connexion nécessaire avec leurs causes, même toutes préparées et sur le point d'agir, puisque si la cause libre n'était pas en ce moment en puissance d'agir et de n'agir pas, elle ne serait plus libre. Argument invincible, ajoute-t-il, puisqu'il ne s'agit pas d'une connaissance quelconque (simplement conjecturale), mais d'une science infaillible des futuribles, à laquelle toute erreur répugne métaphysiquement, telle que doit être la science de Dieu » (2).

Et l'on a beau invoquer la puissance infinie du re-

(1) Molina, *Concord.*, q. 14, a. 13, disp. 52.
(2) Mazella, *De Gratia*, disp. 3, a. 7. — Cf. S. Thomas, *in 8 de Verit.*, a. 12 ; in *1 Perih.*, lec. 13.

gard divin, et sa *supercompréhension*, cela ne sert de rien. Plus le regard de celui qui contemple la nature d'une cause libre est pénétrant, mieux il doit voir que tous les effets qu'elle contient sont encore indéterminés et purement possibles. Dieu ne peut donc voir dans les causes libres des déterminations certaines qui ne s'y trouvent pas, à moins de dire au contraire que ces déterminations s'y trouvent et nier la liberté. Cette explication conduit donc logiquement ou à la négation de la liberté ou à l'abaissement de la science divine en science conjecturale.

Explication des néo-molinistes.

Ce médium de Molina, abandonné depuis longtemps par tous les Molinistes, n'a pas été commode à remplacer. Généralement les néo-molinistes contemporains attribuent la connaissance des futuribles à la science de simple intelligence dont ils divisent le domaine en deux, par une division purement matérielle, afin de pouvoir garder le mot de troisième science ou de science moyenne si cher à leur école. Par la seule contemplation des possibilités éternelles ou des essences des choses, et indépendamment de tout décret divin, Dieu connaîtrait les futuribles.

Mais cette assertion n'est pas aisée à expliquer. On comprend bien que *l'essence* divine puisse représenter au regard de sa souveraine intelligence toutes les possibilités éternelles et nécessaires, c'est-à-dire toutes les essences des choses contingentes et les effets nécessaires absolus ou conditionnels qu'elles impliquent. Mais, si les futurs libres étaient eux aussi contenus dans les essences des choses, leur futurition, bien loin d'être libre, serait absolument nécessaire, et tout serait régi par la fatalité. Dieu ne peut donc pas voir dans les essences des choses, des futurs libres qui ne s'y trouvent pas.

Pour l'expliquer, le cardinal Mazella, à la suite de

Le médium des contradictoires

Suarez, a recours au *médium des contradictoires*, Voici en quoi il consiste. Tous les futuribles peuvent être présentés sous la forme de propositions contradictoires. Par exemple : si Jacques est tenté dans des conditions données, il pèchera, ou il ne pèchera pas. Pas de milieu possible. Or ces deux propositions ne pouvant être vraies en même temps, il est nécessaire que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse, par l'essence même des choses et avant tout décret divin. Donc, l'intelligence infinie, qui pénètre toute vérité, voit certainement laquelle des deux propositions est vraie, laquelle est fausse.

Sans doute, répondrons-nous, le principe de contradiction suffit à montrer que les deux contradictoires ne se réaliseront pas simultanément, mais il ne suffit plus à montrer laquelle des deux doit se réaliser dans des conditions données, puisque la liberté les rend également possibles. Si l'une des deux était déterminée à exister par le principe de contradiction, elle serait nécessaire et ne serait plus libre.

Le médium des contradictoires est donc insuffisant. Aussi, lorsqu'on presse un peu les Molinistes, et qu'on leur demande pourquoi l'une des deux contradictoires est vraie plutôt que l'autre, ils répondent avec le P. Liberatore : parce que l'une des deux est réellement *future*, tandis que l'autre ne l'est pas. — Mais pourquoi l'une est-elle plutôt future que l'autre ? — Nous revenons, en fin de compte, au bon plaisir du libre arbitre et à la fameuse *supercompréhension* de ce libre arbitre par Dieu (1).

Aussi nous semble-t-il que Molina avait été plus

(1) « Non aliunde nisi ex actuali, sed hypothetica, determinatione voluntatis. .Neque id mirum videri debet, si consideretur perfectio divini intellectus, qui infinito suo lumine voluntatem creaturæ sic intime penetrat. » Liberatore, *Inst. phil.*, 1883, vol. 2. p. 505 et suiv.

clairvoyant en rejetant expressément ce médium des contradictoires, « comme contraire, dit-il, à l'enseignement d'Aristote et à l'essence même des futurs vraiment libres » (1). Ce système n'est, en effet, qu'un détour inutile et dangereux, qui nous ramène bon gré mal gré au système primitif de Molina, que nous croyons suffisamment jugé et condamné par les Molinistes eux-mêmes.

La science moyenne, au sens des molinistes, est donc parfaitement inexplicable. « C'est là le mystère, l'insondable mystère, écrivait l'un de ses défenseurs découragés ; de toutes les explications proposées, aucune n'est complètement satisfaisante... Il faut renoncer à expliquer le comment de cette science divine que nous appelons la science des conditionnels... Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique ! » (2). Aveux d'impuissance.

Nous ne saurions souscrire à cette conclusion un peu trop pessimiste. Et après avoir reconnu l'inefficacité complète du mystère de la *science moyenne* à remplacer le mystère des *décrets divins*, nous nous résignons humblement à celui-ci, persuadés que l'efficacité de la causalité première, bien différente en cela de celle des causes secondes, peut nous mouvoir sans violenter notre nature, et tout causer en nous très efficacement, même notre liberté, que nous ne saurions soustraire, sans sacrilège, à la causalité universelle de Dieu, selon cette belle parole de S. Augustin à l'adresse de Cicéron et autres païens qui refusaient à Dieu la connaissance des futuribles : « Dum vult homines facere liberos, facit sacrilegos » (3).

Je sais bien que quelques philosophes ont essayé

(1) Molina, *Concord.*, q. 14, a. 13, Disp. 52.
(2) P. de Régnon. *Bannez et Molina*, p. 113-115.
(3) S. Aug., *De Civit.*, l. 5, c. 9.

de trouver un juste milieu entre ces deux partis et se déclarer neutres entre les Thomistes et les Molinistes. « On peut se passer, écrivait Leibnitz (1), tant de la science moyenne des Molinistes que de la prédétermination, telle qu'un Bannez ou un Alvarez, auteurs d'ailleurs fort profonds, l'ont enseignée. » — Comment cela ? En supposant « que tout est certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et que l'âme humaine est une espèce *d'automate spirituel* ». On reconnaît bien à ces derniers mots l'inventeur de *l'harmonie préétablie.* Nous lui accordons volontiers que l'on peut n'être ni Moliniste ni Thomiste, à la condition d'être fataliste, mais cette prétendue neutralité, à ce prix, nous coûterait trop cher. J'aime mieux me fier à l'efficacité transcendante de la causalité première et universelle, quelque mystérieuse qu'elle soit pour mon faible esprit. Toutes les objections qu'on lui oppose sont fondées sur la ressemblance supposée de l'action divine avec l'action humaine. Or nous nions résolument l'exactitude de cette comparaison.

Opinion de Leibnitz

*
* *

Caractères de la science divine.

Après avoir parlé de l'existence et des objets de la science divine, nous devons dire quelques mots des caractères qui la distinguent et l'élèvent bien au-dessus de toute science humaine. Ce sujet, il est vrai, pourrait prêter à des développements infinis, mais nous nous bornerons à indiquer les traits principaux.

a) N'est pas accidentelle.

a) La science n'est pas *accidentelle* en Dieu, comme en nous. En nous, elle ajoute à l'être de nouvelles richesses ; en Dieu, elle est l'être et la substance même. « En Dieu, dit admirablement S. Thomas, et l'intelligence, et celui qui a l'intelligence, et l'objet de cette in-

(1) Leibnitz, *Théodicée*, I, n. 47.

telligence, et le moyen par lequel cet objet est atteint, et l'acte même de l'intelligence, tout cela est un seul et même être » (1). — « Aussi, ajoute-t-il un peu plus loin, il ne faut pas se contenter de dire que la vérité est en Dieu ; car Dieu est la Vérité même, dans laquelle tout est vrai » (2).

b) N'est pas mobile.

b) La science divine n'étant pas en Dieu un état accidentel, on voit qu'elle ne peut être variable et *mobile* comme nos états d'esprit, fruits d'une habitude qui a commencé avec l'étude, a grandi laborieusement par la répétition des actes, et doit un jour, après bien des vicissitudes, avoir son déclin et son terme. « Vous savez, s'écriait un orateur de N.-Dame, à quel prix on l'acquiert cette science, comment la vie s'use en ces luttes héroïques de l'intelligence... et de quelles glorieuses infirmités sont trop souvent payés nos labeurs et nos veilles. La science a ses martyrs, objets de mon respect et aussi de ma tendre vénération. Vétérans du travail, dont les yeux éteints ne peuvent plus interroger la nature, dont l'oreille affaiblie n'entend plus les voix harmonieuses du monde, dont la main tremblante ne peut plus soutenir la plume éloquente qui nous révélait les secrets de l'espace, du nombre, de la terre, du firmament, des éléments, de la vie, de l'âme, de la société, de l'histoire ; que de peines vous vous êtes données et pour peu de chose ! » (3)

Dieu sait, pendant que nous apprenons ; il voit, pendant que nous cherchons ; il ne peut ni se souvenir, ni prévoir, ni abstraire, ni généraliser, ni analyser, ni synthétiser, ni passer d'une idée à une autre ; en un mot sa science ne se forme pas, elle *est*, comme son être et avec la même nécessité

(1) S. Thomas, 1a, q. 14, a, 4,c.
(2) S. Thomas, 1a, q. 16, a. 5, c.
(3) P. Monsabré, Confér. 1874, p. 73.

c) N'est pas discursive.

c) La science de Dieu n'est donc pas *discursive* comme la nôtre, mais *intuitive* ; elle ne s'appelle pas comme en nous Raison, mais Intelligence pure. Nous allons graduellement du plus connu au moins connu ; nous cherchons les rapports de deux termes éloignés, au moyen d'un troisième terme qui les rapproche. Et c'est là, pour notre pensée, une source perpétuelle de faiblesse et d'erreurs. De faiblesse, puisque ce procédé laborieux nous fait passer sans cesse de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance, de l'ignorance à la science ou réciproquement. Source d'erreurs aussi, car la vérité n'étant plus vue directement, mais par une multitude d'intermédiaires, nous risquons de perdre la filière, et de nous égarer dans ce dédale de moyens termes, que notre raisonnement doit suivre avant de pouvoir conclure.

Au contraire Dieu voit tous les rapports en même temps que les termes ; il voit toutes les conséquences dans les principes, simultanément et sans raisonnement ; il voit directement toutes les essences et toutes les existences avec toutes les relations nécessaires ou contingentes qu'elles peuvent avoir, parce qu'il voit toute chose dans sa Cause première, qui n'est autre que Lui-même. C'est de là, de ce foyer central, que tout être dérivé procède ; et c'est là qu'il voit tout à la fois, comme dans une admirable synthèse.

d) Est une et simple.

d) Aussi la science divine est-elle admirablement *une et simple*. Nos connaissances se divisent indéfiniment avec leurs objets ; les objets eux-mêmes, pour se mettre à la portée de notre petitesse, doivent être fragmentés, subdivisés, dépouillés par l'analyse et l'abstraction, — ces deux puissants instruments de notre infirmité intellectuelle, — et voilà pourquoi la recherche de l'unité devient un besoin d'autant plus pressant pour la science humaine, que son domaine

s'étend davantage. C'est aussi le grand labeur et le grand tourment de l'esprit humain. Il découvre bien çà et là quelques centres lumineux, d'où l'on peut embrasser du regard des ensembles restreints et partiels, mais le centre unique, la synthèse universelle, le fuit toujours, à mesure qu'il la recherche avec plus d'ardeur. Comme on l'a très bien dit, nous avons *des* sciences, mais nous n'avons pas encore découvert *la* science, c'est-à-dire ce centre supérieur et unique, d'où toutes les sciences rayonnent, et où toute science doit être ramenée. Dieu seul habite à ce sommet inaccessible au regard humain. Et puisque la science ou la sagesse véritable consiste à connaître les choses dans leurs causes, et surtout dans la cause la plus haute et la plus profonde qui puisse les unir, celle que nous avons appelée la Cause première et universelle, nous pouvons dire que Dieu est vraiment le seul savant et le seul sage parfait, parce qu'en se connaissant lui-même, il voit tout d'un seul et unique regard, dans la plus haute des causes.

e) De là, quelle souveraine *indépendance* dans la Science de Dieu ! Puisqu'il voit tout en lui-même, il n'a pas besoin d'en sortir, pour ainsi dire, et d'aller s'instruire en observant et en interrogeant ses créatures. Cette indigence d'une science imparfaite, toujours quêteuse et mendiante, qui est le triste privilège de la science humaine, serait d'ailleurs indigne de la Majesté divine. La richesse inépuisable de sa science lui permet au contraire de toujours donner sans jamais recevoir et sans s'appauvrir jamais. C'est elle qui a tout produit dans la création avec nombre, poids et mesure ; sans elle le *fiat* créateur, incapable de dégager l'ordre du chaos primitif, serait demeuré éternellement stérile. Aussi est-il bien vrai de dire, avec S. Thomas, que Dieu ne connaît pas les choses parce

e) Elle crée son objet.

qu'elles sont, mais plutôt qu'elles sont, parce qu'il les connaît (1). C'est le contraire qui arrive pour notre pauvre esprit. Sa science présuppose toujours un objet, bien loin de pouvoir le créer. Elle se borne à comprendre à demi, ou à imiter grossièrement ce qui est déjà dans la nature ; et lorsque, dans son orgueil puéril, elle essaie de vanter le génie soi-disant créateur de quelques hommes d'élite, elle déguise, par une métaphore assez prétentieuse, une œuvre d'intuition ou d'imitation, un peu moins servile que les autres, mais qui est toujours un emprunt à l'œuvre de l'intelligence de Dieu.

Conclusion. Notre science et notre génie doivent donc tout à la science et au génie de Dieu, qui ne doivent rien à personne. L'esprit humain n'est qu'un *miroir*; Dieu seul est le *foyer*. La vérité de cette seule antithèse suffirait pour humilier, et réduire à néant les prétentions ridicules de cette intelligence dont nous sommes si fiers, et pour la forcer de se courber humblement, amoureusement, devant les profondeurs insondables et les sublimités inaccessibles de l'Intelligence divine, — à qui seule doit revenir tout honneur et toute gloire !

(1) S. Thomas, 1a, q. 14, a. 8 et 16 ; q. 15, aa. 1, 2, 3.

V

Attributs positifs de Dieu (*suite*).

2° La Volonté divine.

S'il y a en Dieu intelligence, comme nous venons de le démontrer, il y a aussi volonté, car la volonté est une conséquence inévitable d'une nature intelligente, comme l'a dit S. Thomas : *Voluntas intellectum consequitur* (1). Existence de la volonté en Dieu.

Il est essentiel, en effet, à toute nature d'agir et de tendre à ce qui est son bien et sa perfection, par toutes les activités de son être. Si cette nature est aveugle, ses tendances seront pareillement aveugles ou purement instinctives ; si elle est éclairée par les lumières de la raison, ses tendances seront raisonnables et conscientes, et prendront alors le nom de volonté. La volonté n'étant que la recherche du bien proposé par l'intelligence, et l'intelligence ne pouvant proposer à l'activité son bien, sans réveiller ses tendances naturelles, il n'y a pas plus de volonté sans intelligence que d'intelligence sans volonté.

Nous pourrions recourir à d'autres arguments tirés du principe de causalité, ou de la nécessité d'admettre en Dieu la volonté, pour expliquer ses autres attributs, tels que sa Providence, sa Béatitude, etc.; mais nous imiterons S. Thomas qui dans sa *Somme théologique*, juge inutile de recourir à d'autres considérations pour prouver l'existence de la volonté divine. Réservons nos efforts pour les problèmes autrement difficiles sur la nature de cette volonté divine, et abordons immédiatement le plus ardu de tous, celui de sa Trois problèmes.

(1) S. Thomas, 1a, q. 19, a. 1.

liberté. Nous étudierons ensuite sa *toute-puissance* et sa *béatitude*.

*
* *

1° *Liberté* de Dieu.

En soutenant, comme nous allons le faire, que la volonté divine est libre relativement à certains objets, nous ne prétendons nullement qu'elle ne soit pas nécessitée relativement à d'autres objets. Ce serait là une exagération bien inutile, qu'aucun philosophe spiritualiste n'a jamais commise.

Nécessité envers lui-même

Il est clair que Dieu se *veut* lui-même, et partant *s'aime* lui-même, — puisque l'amour est le fruit de la volonté, comme la science est le fruit de l'intelligence, — nécessairement et de toute éternité. Ce premier objet de sa volonté, est en effet l'être infiniment parfait et souverainement aimable. Or comment ne pas l'aimer ? Quelle raison découvrir pour motiver un refus ? car, remarquons-le bien, il est impossible à une volonté raisonnable de vouloir sans raison. Il suffit d'un peu d'intelligence pour découvrir les imperfections des biens qui nous entourent, et pour fournir à notre volonté des raisons suffisantes de les rejeter. Mais la souveraine intelligence qui plonge son regard dans les amabilités infinies de l'être parfait, n'y saurait découvrir le moindre défaut, la tache la plus légère, rien, en un mot, qui puisse lui permettre de ne pas le vouloir et de lui préférer autre chose. La volonté divine ne peut donc que s'attacher au bien infini, le seul bien digne d'elle, et l'aimer dans la mesure où il est bien, c'est-à-dire infiniment et sans mesure. En Dieu il y a ainsi équation parfaite entre l'intelligence, l'amour et la plénitude de l'être divin, objet de cette connaissance et de cet amour.

Libre envers les créatures.

Ce raisonnement en nous montrant l'attrait irrésistible et fatal du souverain bien, lorsqu'il est infiniment perçu, nous permet de conclure en même

temps, que tous les biens imparfaits ne sauraient avoir que des attraits bien imparfaits, surtout pour un être infiniment intelligent. Cet être découvrira donc toujours une multitude de motifs, pour vouloir ou ne pas vouloir ces biens, et par conséquent, demeurera toujours libre à leur égard.

L'application de ce principe, qui suffirait à démontrer la liberté humaine, est encore plus saisissante lorsqu'il s'agit de Dieu. Notre imperfection originelle, en effet, nous empêche de nous suffire à nous-mêmes, et nous porte à rechercher dans les biens créés un complément à notre indigence, un aliment à notre faim et à notre soif de bonheur. De là l'attrait excessif, disproportionné, la fascination, parfois étrange, qu'exercent sur nous des créatures fort imparfaites. L'être parfait au contraire se suffit à lui-même ; il n'a besoin de personne ni d'aucun autre bien.

Que dis-je ? Tandis que nous aimons les choses *parce qu'elles* sont bonnes, Dieu les aime *pour les faire* bonnes, et leur donner avec l'être cette bonté qu'elles n'auraient jamais sans lui. Tandis que notre amour recherche le bien pour l'embrasser et s'en rassasier, l'amour divin enfante le bien et le répand en toutes choses, selon l'admirable parole de S. Thomas : « *Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto... sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* » (1),

Dès lors, comment admettre la moindre dépendance de la volonté divine envers les créatures ? N'est-il pas évident que, s'il les aime, c'est librement ; et que, bien loin d'être nécessité par leurs attraits, c'est lui-même qui produit en elles ces attraits, et les distribue à

(1) S. Thomas, 1a, q. 20, a. 2.

chacune inégalement et comme il lui plaît, *dividens singulis prout vult* (1).

Autre preuve *a posteriori.*

Nous démontrerons plus loin que Dieu n'était nullement nécessité à créer; mais alors même que la création, prise dans son sens général, fut une expansion nécessaire de la bonté divine, il est impossible de découvrir aucun motif qui ait pu le forcer à créer telle espèce d'êtres plutôt que telle autre, à donner telle forme à certains animaux plutôt que telle autre; tous ou presque tous les détails du plan réalisé sous nos yeux, sont évidemment choisis entre mille et mille autres également réalisables, ce qui démontre à tout esprit sincère la parfaite liberté de Dieu.

Pour qu'on ne pût en douter, il lui a plu de choisir un plan où la liberté humaine devait avoir une place prépondérante et indéniable, marquant ainsi son œuvre d'un caractère inimitable qu'on ne saurait refuser au divin ouvrier: l'intelligence et la liberté. Si la cause première n'était pas intelligente et libre, comment les causes secondes le seraient-elles ? N'est-il pas déraisonnable de refuser à l'être parfait ce privilège incomparable qui fait de l'homme le roi de la nature, cette liberté et cette indépendance, qui, plus que l'intelligence, font la beauté et la gloire des héros, des saints, des martyrs et des grands peuples ?

La volonté de Dieu est donc souverainement libre et indépendante à l'égard de tous les biens imparfaits, en même temps qu'elle est nécessitée envers le bien infiniment parfait. Cherchons maintenant à concilier l'existence de ces deux attributs, la liberté et la nécessité, dans une même essence.

Liberté conciliée avec nécessité.

Le lecteur a déjà compris la gravité de la difficulté. Un acte libre est celui qui peut être ou ne pas être : il est donc contingent ; d'autre part tous les actes de

(1) I *Cor.*, 12, 11.

l'être nécessaire, s'identifiant avec son essence, doivent être nécessaires. Comment donc le même acte pourrait-il être à la fois nécessaire et contingent? — En d'autres termes : si l'être divin est nécessaire, comment le vouloir divin qui est une partie de son être serait-il libre ?

De très doctes philosophes, après avoir reconnu l'étrangeté de cette antinomie, ne se sont pas crus obligés de chercher à la résoudre. Nous tenons les deux bouts de la chaîne, répétaient-ils avec Bossuet ; nous démontrons avec la plus entière évidence que l'être divin est nécessaire, que d'autre part les actes divins sont complètement indépendants des créatures et souverainement libres, peu nous importe de savoir le *comment* de ces deux vérités, ni de voir leur enchaînement dans le sein mystérieux de la nature divine.

Cette réponse est légitime, mais elle n'est pas une solution du problème qui a tourmenté et tourmentera longtemps encore l'esprit humain, si avide de connaître la raison dernière des choses.

Voici les essais de solution les plus remarquables.

Explication des modernes.

A l'objection : *l'être divin est nécessaire, donc le vouloir divin est aussi nécessaire*, on a répondu : sans doute le vouloir divin est nécessaire ; mais il est nécessaire qu'il soit avec toutes ses perfections, dont la plus importante est son indépendance absolue des créatures et sa parfaite liberté à leur égard ; il est donc nécessaire que le vouloir divin soit libre de ce chef. La conception d'un être parfait, nécessité *ab intra* et libre *ad extra*, n'a donc rien de contradictoire, puisque la nécessité et la liberté n'existent qu'à deux points de vue différents, et qu'elles découlent l'une et l'autre également de l'infinie perfection de Dieu, qui ne peut souffrir, ni l'indifférence de la liberté envers le bien infini, ni sa nécessité et sa dépendance envers les biens finis.

La nécessité et la liberté dans le même être se trouvent ainsi conciliées. Nous les trouvons du reste conciliées d'une manière quelque peu analogue dans la volonté humaine, qui est à la fois libre et nécessitée, mais à des points de vue différents, nécessitée pour le bien en général ou le bonheur, libre pour les moyens non indispensables qui y conduisent.

Explication des Thomistes.

La solution des Thomistes, un peu moins claire peut-être, a du moins l'avantage d'être plus profonde et d'écarter du sein de Dieu toute modalité libre et contingente. Pour la comprendre il faut considérer le vouloir divin à un double point de vue : premièrement en lui-même, ou dans la réalité divine dont il fait partie ; secondement dans l'effet extérieur qu'il produit. Or, nous disent ces philosophes, sous le premier point de vue, l'acte du vouloir divin se confond avec son essence ; il est nécessaire et immuable. Seul, l'effet extérieur est contingent ; son apparition au dehors pouvant être retardée ou empêchée au gré du bon plaisir divin. Ainsi d'une part, au dedans, un décret nécessaire et éternel ; d'autre part, au dehors, une efficacité contingente, qui suspend ou produit les effets à travers la série des temps ; en sorte que lorsque l'effet est produit ou suspendu, tout le changement est du côté de l'effet, sans qu'aucun changement puisse affecter l'être divin ou son décret éternel, qui a tout prévu et tout réglé dans les changements des créatures.

Comparaison de S. Augustin.

Pour nous le faire mieux comprendre, S. Augustin nous propose une comparaison fort ingénieuse. Voyez, nous dit-il, le même rayon de soleil qui tantôt éclaire et réjouit, tantôt blesse et fatigue l'œil humain, selon qu'il se trouve bien ou mal disposé. Cependant le rayon de lumière n'a pas changé de nature, c'est l'œil qui seul a changé d'état. De même, ajoute-t-il, lorsque Dieu nous poursuit de sa colère ou de son amour,

suivant que nous sommes devenus méchants ou bons, Dieu paraît changé à notre égard, mais il n'en est rien ; sa volonté, qui embrasse éternellement toutes les hypothèses possibles, demeure au fond la même. Ce n'est pas lui qui change réellement ; c'est nous : *illi mutantur, non Ipse* (1).

De même, ajouterons-nous à notre tour, l'acte divin, pris en lui-même et dans son essence, est le même, qu'il crée ou qu'il ne crée pas. Il se confond, avec l'acte nécessaire par lequel Dieu se veut lui-même éternellement. Cet acte embrasse déjà l'infini ; pour se terminer aux créatures et embrasser le fini, il n'a nul besoin de se grandir davantage et de faire un nouvel effort. Cet acte suffit pour que la créature soit ou ne soit pas, pour qu'elle soit de telle manière ou d'une autre, selon qu'Il l'a voulu. Cet acte ne change pas ; mais il produit tous les changements extérieurs dans les êtres créés : *illi mutantur, non Ipse.*

L'opération humaine, bien différente en cela de l'opération divine, est incapable de suspendre ses effets ; aussi doit-elle multiplier ses volontés et ses efforts, pour varier ses effets, et pour les disséminer à travers le temps et l'espace. Différences avec la volonté humaine.

En outre, l'activité humaine est toujours mêlée de passivité ; elle ne peut guère modifier les êtres qui l'entourent, sans se modifier elle-même ou sans subir leurs réactions, suivant l'axiome bien connu : *agens agendo repatitur*. Un exercice musculaire, en même temps qu'il produit un travail, développe l'organe ; un acte de vertu, de dévoûment par exemple, sauve à la fois le malheureux pour lequel on s'expose, et rend la volonté meilleure. Au contraire, la

(1) « Cum iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur non Ipse : sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutationne, non sua. » S. Aug., *De Trin.*, L. V, c. 16, n. 17.

cause première, qui seule est *cause non causée, moteur non mû* (1), a le privilège de donner sans recevoir, de produire sans pouvoir s'enrichir, de modifier au dehors sans être modifiée au dedans.

Représentez-vous donc la liberté divine non comme une puissance indéterminée, que chaque objet voulu détermine et modifie tour à tour, mais comme un acte pur, unique, éternel et nécessaire, dont les effets se déroulent ad extra, dans l'ordre et dans le temps réglé de toute éternité par le bon plaisir divin, sans que leur apparition ou leur disparition puisse en rien modifier le décret éternel.

Liberté de Dieu immuable.

Mais, me direz-vous, les effets d'un décret éternel ne sont-ils pas par là même nécessaires ? Nullement. Le temps ne fait rien à l'affaire. Si l'on admet que Dieu peut vouloir librement, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas pu agir ainsi depuis qu'il existe, c'est-à-dire de toute éternité. Supposez que, dès le premier instant de votre vie, vous ayez eu la révélation complète de tous les événements futurs, au milieu desquels elle doit se dérouler, et que dès lors, pleinement éclairé, vous ayez pris une résolution ou fixé librement une ligne de conduite ; supposez en outre que vous teniez depuis lors inflexiblement et sans défaillance cette résolution désormais immuable, parce qu'elle est à l'abri de tout caprice ou de tout imprévu qui puisse vous faire changer d'avis ; direz-vous pour cela que votre résolution première n'a pas été libre ou a cessé de l'être? Il est clair que non. Si nous changeons à chaque instant de manières de voir et de manières d'agir, si nous sommes sujets à mille con-

(1) « Deus qui est primum agens omnium rerum, non sic agit, quasi, sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur ; quia non est in potentia, ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. » S. Thomas, *Contra Gent.*, L. 3, c. 18.

tradictions et défaillances, c'est là une imperfection de la liberté humaine, et nullement l'essence de la liberté, qui s'accorde à merveille avec l'éternité et l'immutabilité.

Liberté de Dieu impeccable.

Une autre infirmité de la liberté humaine, qui répugnerait encore davantage à la perfection divine, c'est de pouvoir faire le mal. Triste *pouvoir* en vérité, que celui de pouvoir défaillir dans le bien, et s'égarer dans les voies du mal ! Mais la liberté ne consiste nullement à pouvoir choisir entre deux contraires, le bien ou le mal ; il lui suffit de pouvoir choisir entre des contradictoires, comme agir et ne pas agir : « C'est la vraie liberté, écrivait Leibnitz, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné par la force externe ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres font celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination sans aucune contrainte ni aucun déplaisir » (1).

Et S. Thomas, résumant sur ce point la saine doctrine, disait d'une manière encore plus lumineuse : « la vraie liberté consiste à choisir parmi les divers moyens qui respectent l'harmonie des fins, et non parmi ceux qui la détruisent, ce qui serait un défaut de la liberté » (2).

Inutile d'insister. Dieu, qui est par essence le souverain bien, ne pourrait vouloir le mal, sans se renier lui-même et se contredire, et c'est en cela préci-

(1) Leibnitz, *Essais de Théodicée.*

(2) « Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordinis fine, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus ; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. » S. Thomas, 1ª, q. 62 a. 8, ad 3.

sément que je trouve l'admirable perfection et la sainteté indéfectible de la volonté divine (1).

*
* *

2o Sa volonté est *toute-puissante.*

Ce ne serait pas assez de dire que la volonté divine est libre et qu'elle a toutes les perfections de la liberté humaine sans ses infirmités, il faut ajouter qu'elle est *toute-puissante.* A quoi servirait à Dieu de penser et de vouloir, si sa volonté ne pouvait exécuter, et si après avoir conçu elle ne pouvait enfanter !

Au dehors, notre vouloir humain se trouve borné par une multitude de puissances étrangères, dont la résistance nous opprime et nous écrase de tout leur poids immense. Au dedans, nous nous sentons souvent au bout de nos forces physiques et morales, sans être au bout de nos conceptions et de nos désirs. Et cette impuissance se fait parfois sentir avec un étrange tourment, jusque dans les actions les plus simples. Que de fois, par exemple, nous avons un mot sans pouvoir retrouver l'idée qu'il exprime ; ou bien nous avons l'idée sans pouvoir retrouver le mot propre. Qu'elle est cruelle cette angoisse du poète, du musicien, de l'artiste, en présence d'un idéal qui le dépasse et qu'il se sent impuissant à traduire par la plume, le pinceau, ou les accords de l'harmonie !

En Dieu, au contraire, *vouloir c'est pouvoir* ; et la raison en est bien simple, puisque son pouvoir, sa volonté, son intelligence, étant identiques à son être, qui est infini, il doit y avoir équation parfaite entre tous ces termes. Si l'on prétendait que sa puissance est plus petite ou plus grande que son intelligence, par exemple, il s'en suivrait que le même être serait à la fois plus grand et plus petit que lui-même, ce qui serait le comble de la contradiction.

(1) « Deus enim omnino peccare non potest, sicut non potest negare seipsum. » S. Aug., L. 22, *Contra Faustum*, c. 22.

Dieu peut donc tout ce qu'il veut dans le ciel et sur la terre: *Omnia quæcumque voluit fecit*; *in cœlo, in terra, in mari et in omnibus abyssis* (1). Inutile d'insister sur une vérité qu'aucun philosophe, après avoir admis l'existence de Dieu, n'a jamais contestée. Il nous suffira de répondre à quelques difficultés.

La puissance et l'acte pur.

Il semble d'abord qu'une *puissance*, serait-elle active, exempte de toute passivité et douée d'une efficacité infinie, soit difficilement concevable dans la nature d'un Être que nous avons défini : *l'acte pur* et sans mélange de potentialité. En d'autres termes, si Dieu *peut* agir, c'est qu'il n'agit pas, ou du moins qu'il ne fait pas ce qu'il peut faire. Il est donc en puissance, et n'est plus l'acte pur.

Cette difficulté provient de ce que nous assimilons trop la puissance divine à la puissance humaine. Celle-ci passe en effet de la puissance à l'acte, et c'est même de ce phénomène qu'elle a tiré son nom. En Dieu il n'en est pas ainsi : aucune évolution, aucun changement ne saurait se produire au sein de l'être nécessaire. Il est entièrement en acte dès l'éternité. Seules, les possibilités contingentes, en dehors de lui, passent de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, et déroulent la série de leurs existences dans l'ordre qu'il a voulu. Et si nous disons que Dieu *peut* ou *pourrait* faire ceci ou cela, c'est uniquement pour exprimer, en langage humain, l'efficacité infinie de son activité qui n'a d'autre mesure que celle de sa volonté souveraine.

La puissance et l'impossible.

Cette volonté toutefois étant infiniment raisonnable doit se régler à son tour sur son intelligence, et ici se place une nouvelle difficulté : Dieu peut-il vouloir et exécuter ce qui est contradictoire et inintelligible ?

La question serait insoluble pour ceux qui, à la

(1) *Psalm.*, 113, 3.

suite de Descartes, voudraient définir le possible par la puissance, au risque de définir ensuite la puissance par le possible, et de s'enfermer ainsi dans un cercle vicieux. Dire que le possible c'est ce que peut faire la toute-puissance de Dieu, et que d'autre part cette toute-puissance consiste à faire tout ce qui est possible, équivaut à dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il peut faire : ce que l'on pourrait pareillement affirmer de tout autre agent quelqu'imparfait qu'il fût.

Cette définition de la possibilité absolue des choses, doit donc être cherchée dans leur rapport avec l'intelligence divine et non dans leur rapport avec sa volonté. Le possible, c'est ce qui est vrai pour l'intelligence, c'est ce qui est intelligible, parce qu'il n'implique aucune contradiction. Et ce jugement des essences des choses par Dieu est indépendant de sa volonté. *Le tout est plus grand que la partie ; les deux angles d'un triangle valent deux droits*, sont des vérités absolues. La volonté divine, quoi qu'en dise Descartes (1), n'aurait pas pu faire que la partie fût plus grande que le tout, ni que les trois angles d'un triangle fussent plus ou moins grands que deux droits, parce que ce sont là des conceptions qui manquent de vérité et d'être, un vrai néant objectif qui ne peut être l'objet, ni de l'intelligence, ni de la volonté. Demander si Dieu peut les réaliser, c'est demander s'il peut réaliser le néant. Mais qui pourrait soutenir que ce soit là une preuve d'impuissance de ne pouvoir produire le néant? Ce n'est donc pas une marque d'impuissance, mais une marque de souveraine sagesse, que la toute-puissance divine ne puisse réaliser le contradictoire et l'absurde. Aussi, selon la juste remarque de S. Thomas, dire que ces choses sont irréalisables serait plus

(1) Cf. Descartes, *Réponse à 6 objections*, n° 2.

exact que de prétendre que Dieu est impuissant à les réaliser : « *Convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod ea Deus non possit facere* » (1).

La totalité des possibles

Parmi ces impossibilités, nous trouvons la réalisation actuelle et simultanée d'une série indéfinie. *Actuel* et *indefini* sont en effet des notions contradictoires comme le réel et l'abstrait. Et comme tous les possibles sont en nombre indéfini, il nous faut conclure qu'il est impossible que Dieu puisse réaliser simultanément la collection de tous les possibles. Conclusion qui, au premier abord, cause quelque surprise. Il ne peut donc pas tout ce qu'il peut ?

Toutes ces subtilités nous paraîtront vaines, si nous prenons la peine de considérer qu'une puissance infinie a précisément pour caractère d'être inépuisable, et toujours infiniment supérieure à ce qu'elle donne. Dieu peut donc tout, excepté épuiser ce qui est inépuisable, parce que ce serait absurde. Mystère, sans doute, mystère insondable de la nature infinie ! mais le mystère est précisément la marque de cette nature et nous le préférons à la contradiction qui est la marque du faux.

*
* *

3° Sa volonté est *bienheureuse*.

Le terme de la volonté divine est la béatitude infinie. Son mouvement la porte, en effet, à tendre vers le bien infini, à le saisir, à y trouver ses délices et son repos. Il nous reste à la considérer sous ce dernier aspect.

La volonté humaine cherche son bien et sa fin dernière en dehors d'elle ; aussi avant de l'atteindre elle doit le désirer, l'attendre, user sa vie pour l'obtenir, et encore n'obtient-elle ici-bas que goutte à goutte, à travers bien des déceptions et des déboires, ce bien et ce bonheur complet dont elle est si avide.

La volonté divine, au contraire, se rassasie éternel-

(1) S. Thomas, 1ª, p. 25, a. 3. c. — *Contra Gent.*, L. 2, c. 25.

lement, sans avoir jamais cherché hors d'elle-même ; sans avoir ni soupiré ni attendu, et sans avoir parcouru jamais ces degrés qui conduisent au sommet de la félicité. Pour le prouver, il nous suffirait de rappeler cette rigoureuse formule qui résume la simplicité de la nature divine : en Dieu, l'intelligence, la volonté et l'être divin sont identiques. Il y a équation parfaite de ces trois termes, en sorte que l'être divin trouve en lui-même, dans la plénitude de sa vérité, de sa bonté, de sa beauté, de quoi rassasier pleinement les capacités infinies de son intelligence et de son amour : c'est la béatitude. « Soleil sans déclin, s'écriait un orateur de Notre-Dame, océan de vie, nature pleine et parfaite, douée de tous les charmes, beauté inénarrable, bonté infinie, Dieu ne peut pas ne pas se vouloir et s'aimer tel qu'il est ; se vouloir et s'aimer, c'est son bonheur. Rien de violent, rien d'aveugle, rien de déraisonnable dans l'attrait qui le tourne vers lui-même et le retient en son essence. Tout y est douceur, lumière, raison infinie, et cet attrait loin de nuire à l'universelle puissance de sa volonté, lui donne la plénitude même de l'être divin » (1).

Les plus grands philosophes ont cherché à pénétrer le secret de ces chastes étreintes, par lesquelles l'être parfait, en se saisissant et s'embrassant lui-même, à la vue de ses amabilités infinies, s'inonde de délices, qu'aucune langue humaine ne saurait traduire.

Image et comparaison. Après les avoir élevées infiniment au-dessus de tous les plaisirs grossiers de la nature sensible, ils les ont comparées aux plaisirs les plus délicats de l'esprit, et surtout au ravissement que l'âme éprouve dans la contemplation de la vérité conquise.

« Qui voit, nous dit Bossuet dans son magnifique langage, Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des

(1) P. Monsabré, Conf. N.-Dame, 1874, p. 99.

côtés d'un certain triangle avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces ; qui voit Archimède attentif à quelque découverte, en oublier le boire et le manger ; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu ; qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle et d'être la vie de Dieu ; mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sexuels ; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse » (1).

Conclusion d'Aristote.

Voilà pourquoi, comme l'observe Aristote, le vrai bonheur consistera pour l'homme à jouir de la vie divine, qui rassasiera pleinement toutes les aspirations de son être ; et, n'en jouirait-il qu'un seul jour, qu'un seul instant, il aurait encore mille fois raison de sacrifier les plaisirs périssables pour acquérir cette vie bienheureuse (2).

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu*, fin.
(2) Aristote, *Morale à Nic.*, l. X, c. 7.

VI

Synthèse des attributs divins.

La personnalité de Dieu.

Privilège incomparable.

Nous ne pouvons pas terminer cette étude analytique des attributs de Dieu, sans les montrer groupés et comme synthétisés dans le concept suprême de la personnalité divine. La personnalité que chacun peut étudier au dedans de lui-même, dans ce *moi* lumineux de la conscience individuelle, nous apparaît en effet comme le centre profond d'où rayonnent toutes les activités et toutes les perfections de notre nature. C'est aussi le centre où elles semblent converger dans cet acte de recueillement, de réflexion intime ou de conscience, qui est l'opération la plus délicate de la pensée et le privilège le plus noble de l'intelligence humaine.

A un autre point de vue, c'est la personnalité humaine qui fait notre valeur morale, en nous rendant maîtres de nous-mêmes, et en devenant la source de tous nos droits inviolables et sacrés.

La personnalité est donc un privilège incomparable, qu'à cause de son excellence même, nous ne saurions sans inconséquence refuser à l'être souverainement parfait d'où découle tout ce qu'il y a de bon en nous (1).

Cet argument est pourtant trop sommaire. Il nous

(1) « Persona significat in quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens in rationali natura*. Unde quum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur ; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina quæ creaturis a nobis imposita Deo tribuuntur. » S. Thomas, 1ª, q. 29, a. 3.

faut encore analyser en détail la notion de la personnalité, et montrer que tous ses traits constitutifs sont déjà contenus dans les attributs de la nature divine, tels que nous les avons étudiés.

u'est-ce donc que la personnalité ? Cette définition scientifique vous ne la trouverez nulle part chez MM. Vacherot, Renan, Fouillée et autres coryphées du Dieu impersonnel. Aussi tous leurs raisonnements sont-ils pleins de confusions et d'équivoques.

Confusions des modernes.

Tantôt ils supposent que la personnalité est une forme d'existence exclusivement propre à l'homme ; qu'il n'y a pas d'autre personnalité possible que selon le type humain. Il est clair que s'il en était ainsi, Dieu ne pouvant, sans déchoir, réaliser un type humain, on devrait forcément conclure qu'il n'est pas une personne. Mais n'est-ce pas là une supposition *a priori*, tout arbitraire et gratuite ?

Tantôt ils supposent que l'esprit humain est impuissant à épurer d'une manière suffisante le concept de la personnalité ; qu'il doit toujours rester entaché des nombreuses imperfections et des défauts grossiers qui l'enveloppent dans la nature humaine. Et les voilà prompts à crier au scandale de l'anthropomorphisme ! Mais de grâce, quand donc avez-vous prouvé cette impuissance de l'esprit humain à s'élever du concept empirique et sensible au concept rationnel ? Avez-vous même essayé ce travail d'analyse et d'épuration, avant de le déclarer impossible ? Non, jamais. Vous n'avez même pas essayé une définition scientifique de la personnalité.

Cette définition rigoureuse que les modernes négligent, nous ne la trouvons pas davantage chez les philosophes spiritualistes de l'antiquité, qui admettent implicitement la personnalité divine, sans se mettre bien en peine d'en approfondir la notion.

Définition de la personnalité.

Seule, la philosophie chrétienne, comme si elle eût pressenti la gravité de la controverse contemporaine, a traité la question de la personnalité ou des *hypostases*, si célèbre au temps de l'arianisme, d'une manière complète.

Sans entrer dans tous les détails de cette question, qui seraient ici un hors-d'œuvre, nous définirons la personne à la suite des principaux auteurs scolastiques : *une substance complète, incommunicable et douée de raison* (1).

Ses quatre caractères.

Tout d'abord, c'est une substance. Il est clair, en effet, que nous ne donnons pas le nom de personne à un *mode* ni à un *accident*. Ce n'est pas la grande ou petite taille de Pierre ou de Paul, pas plus que leur esprit ou leur bonté, qui constituent leurs personnes, quoiqu'elles soient affectées par toutes ces qualités et ces défauts. D'ailleurs les modes et les accidents sont mobiles et changeants, tandis que la personnalité demeure identique comme la substance.

La personnalité n'est donc attribuée qu'à une substance, et encore faut-il qu'elle soit *complète* et capable d'opérations.

Ainsi un corps humain, s'il est inanimé, ne suffirait pas à constituer une personne. Il est pourtant une substance ; mais, comme corps humain, il est incapable d'agir sans l'âme, et par conséquent incomplet. De même pour toute autre matière ou toute autre forme matérielle prise isolément

Que si la substance est complète et capable d'agir par elle-même, nous pourrons lui imputer ses opérations, elle sera autonome, *sui juris*, — élément essen-

(1) Cette définition est équivalente à celle de Boëce : « *Rationalis naturæ individua substantia.* » Le mot *individuel* a seulement été remplacé par les mots *complète* et *incommunicable*, qui en sont le développement.

tiel à toute personnalité, — mais à une condition toutefois, c'est de rester elle-même, sans se communiquer ou se perdre dans d'autres substances. D'où la troisième condition appelée par les scolastiques *l'incommunicabilité.* Supposez, en effet, qu'une substance quelconque, celle d'un grain de blé, par exemple, se soit transformée en chair vivante et comme perdue dans un corps organique, on ne peut plus désormais imputer à ce grain de blé les opérations vitales qu'il opère. C'est pour la même raison qu'on ne pourrait accorder aucune personnalité aux genres et aux espèces, parce que l'universel, bien loin de pouvoir exister et agir par lui-même, n'existe que dans les individus. Or il est essentiel à la personne de n'exister qu'en elle-même, de n'agir que par elle-même, de manière à être responsable de ses actions.

Cette responsabilité, toutefois, ne saurait être purement matérielle, dans une substance jouissant de la personnalité. On impute bien à la molécule ses opérations physico-chimiques, à la cellule vivante et au végétal leurs opérations nutritives ou reproductrices, à l'animal ses fonctions sensibles, mais ils n'en sont pas responsables dans le sens complet et rigoureux de ce mot, parce qu'ils n'agissent pas avec intelligence. Seule la substance intelligente et consciente, sera capable de cette responsabilité morale qui convient essentiellement à la personnalité ; aussi avons-nous indiqué *l'intelligence* comme le quatrième et dernier caractère essentiel de la personne.

Le droit des gens est ici d'accord avec la métaphysique. Il a toujours entendu par le mot de personne un être qui s'appartient et se possède, parce qu'il est raisonnable. Toutes les prérogatives et les titres inviolables que le droit lui reconnaît, ont leur dernier fondement dans cette nature raisonnable, qui l'élève

au-dessus des animaux, à une dignité incomparable.

Antérieure à la mémoire et à la conscience.

Et, qu'on le remarque bien, la subsistance de cette nature raisonnable suffit à constituer la personnalité, sans qu'il soit besoin de l'exercice de certaines facultés, telles que la conscience et la mémoire. Les actes de mémoire ou de conscience, — la conscience elle-même en témoigne, — supposent déjà existante la personnalité de celui qui les opère. Bien loin de produire une personne, elles en sont le produit naturel. Elles produisent seulement en nous *l'idée* de notre personnalité. Aussi, lorsque cette idée se trouble ou s'altère, par suite du sommeil, de la maladie, de la folie ou de toute autre cause qui paralyse la conscience ou la mémoire, la personnalité n'en demeure pas moins inaltérable, malgré les altérations de l'idée.

D'où l'on peut entrevoir combien il serait inexact et dangereux de définir la personne par la mémoire, à la suite de Locke, ou par la sensation avec Condillac (1), ou par la conscience à l'exemple de Kant. Mais nous sortirions du sujet.

Application de la définition.

Revenons à la vieille définition, que l'on n'a pas encore remplacée : *la personne est une substance complète, incommunicable et douée de raison* (2), définition qui n'a rien d'anthropomorphique, puisqu'elle peut s'appliquer aux purs esprits ; et montrons que la nature et les attributs de Dieu, Esprit pur par excellence, la réalisent pleinement.

Dieu est une *substance*. Aucun philosophe n'a jamais songé à faire de Dieu une simple modalité ni un

(1) Nous avons dit qu'en Dieu il n'y a pas de mémoire ni de sensation.

(2) « Per hoc ergo quod (persona) dicitur *substantia*, excluduntur a ratione personæ accidentia quorum nullum dici potest persona ; per hoc vero quod dicitur *individua* excluduntur genera et species in genere substantiæ, quæ etiam personæ dici non possunt ; per hoc vero quod additur *rationalis naturæ* excluduntur inanimata corpora, plantæ et bruta, quæ personæ non sunt. » S. Thomas, *De Pot.*, q. 9, a. 2, fin.

accident d'un autre être. L'idée d'une cause première, n'existant pas en elle-même, mais ayant besoin pour exister du support de quelque être antérieur plus ferme et plus profond, serait une contradiction trop grossière pour trouver des défenseurs.

Deuxième caractère.

Dieu est aussi une substance *complète*, soit parce qu'il est la cause première et par conséquent l'être complet, soit parce que son titre de cause première le rend souverainement indépendant. Or il ne serait plus indépendant, s'il avait besoin pour exister ou pour agir de se compléter en empruntant quelque secours à l'étranger, s'il était obligé de trouver ailleurs qu'en lui-même son point d'appui et sa raison suffisante. Loin d'être la cause première et souveraine, dans cette étrange hypothèse, il ne serait plus qu'un être second et dépendant, puisqu'il n'existerait ou n'opérerait que grâce à des emprunts et par l'efficacité d'un autre.

Troisième caractère.

Dieu possède en outre l'*incommunicabilité*. D'abord parce qu'il est infini et que l'infini est incommunicable, soit totalement, car il ne peut y avoir plusieurs infinis ; soit partiellement, car l'infini n'est pas un nombre, mais une unité parfaitement simple, qui ne saurait se diviser, se morceler, sans cesser d'être infinie. Tous ces fragments seraient en effet autant de limites posées à sa nature, qui ne peut souffrir aucune limite.

Ensuite, parce que Dieu, étant l'être nécessaire, ne peut éprouver le moindre changement. Or, si l'on admet que sa substance peut être communiquée, on accorde qu'elle peut éprouver de nouveaux modes d'existence, et l'on y introduit des séries de changements et de bouleversements, incompatibles avec l'idée de nécessité, car un être dont l'existence est changeante n'est plus un être nécessaire.

D'ailleurs, quelle énorme contradiction à supposer

que des êtres contingents et finis puissent participer à la nature divine, en devenant par là même nécessaires et infinis ! Non, la nécessité, l'infinité, en un mot la divinité, sont des titres qui ne peuvent s'acquérir après coup, et qui partant sont incommunicables.

Quatrième caractère.

Enfin, Dieu possède la nature *intelligente*, quatrième condition de la personnalité. Nous avons vu que l'univers entier porte les traces d'une intelligence ordonnatrice, qui éclate partout et brille aux yeux des plus sceptiques. Nous avons vu que cette intelligence suprême était le seul fondement des possibles et des vérités éternelles. Nous avons démontré en outre que Dieu se pense et se contemple lui-même dans les saints ravissements de la béatitude éternelle ; qu'en se connaissant, il connaît tout par la science la plus parfaite, puisqu'il connaît chaque chose dans sa cause la plus haute, qui n'est autre que lui-même. Que faut-il de plus, pour nous autoriser à conclure que Dieu réalise pleinement toutes les conditions de la personnalité, et que cette perfection suprême, la plus noble et la plus pure de toutes, appartient à l'être parfait, d'une manière encore plus excellente et plus complète qu'à toute créature humaine (1) ?

Un Dieu sans personnalité ne pourrait être qu'un Dieu privé d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire bien inférieur à ses œuvres, ou bien un Dieu sans substance, c'est-à-dire un fantôme vide, incapable de soutenir le rôle puissant de causalité souveraine. Dans les deux cas, il ne serait plus un Dieu.

(1) « Persona significat id quod est perfectissimum in totâ naturâ, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, quum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur : non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina quæ creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur. » S. Thomas, 1ª, q. 29, a. 3.

Qu'on nous permette de confirmer ce raisonnement, en faisant appel au témoignage de la conscience, à la voix de la nature.

Le sentiment religieux, tel que l'histoire nous le montre dans sa pureté primitive et instinctive, est-il orienté vers un Dieu personnel ou impersonnel? Preuve par le sentiment religieux.

Pour répondre à cette grave question, il est inutile de refaire ici la preuve par le consentement du genre humain, déjà développée dans la première partie de cette étude. Il suffit de se rappeler que, chez les peuples polythéistes, aussi bien que chez les monothéistes, les hommes ont toujours attribué à la divinité une nature déterminée et personnelle. Ils ont même exagéré ce besoin du concret, jusqu'à matérialiser la divinité, en adressant leurs hommages et leurs prières à l'océan, aux montagnes, à la lune, au soleil, aux éléments les plus redoutables de la nature, ou bien encore à des grands hommes, que leur vertu ou leur génie semblait élever au-dessus de l'humanité, mais jamais, à aucune époque, nous ne voyons le culte de l'impersonnel, l'adoration, l'amour, l'invocation d'objets vagues et indéterminés. Un tel culte ne se comprend même pas, et il n'est pas moins opposé aux instincts naturels de notre cœur, que contraire aux données élémentaires de la raison.

La conception impersonnelle n'est qu'un fait individuel et isolé ; elle a pu être une théorie spéculative de quelques philosophes ; jamais elle n'a constitué le fond religieux de l'humanité, ni d'aucun culte. On a prétendu, il est vrai, que le Dieu de la religion bouddhiste était impersonnel, mais le fait n'est pas prouvé aux yeux des meilleurs juges. Quoi qu'il en soit des intentions de ses fondateurs, et des formules écrites dans leurs livres sacrés, il est certain que les masses populaires ne les ont pas suivis dans leurs abstrac-

tions métaphysiques, et qu'elles ont gardé un culte polythéiste dont le concrétisme va parfois jusqu'à la grossièreté. Nouvelle preuve qu'un culte impersonnel ferait violence à la nature, tandis que le théisme personnel est seul capable de satisfaire aux besoins de l'esprit et du cœur humains.

Suite naturelle du sujet.

La cause de la personnalité divine paraît donc gagnée, soit au jugement d'une saine philosophie, soit aux yeux de la raison instinctive, ou du simple bon sens jugeant d'après ses tendances et ses besoins naturels. Cependant ce problème du Dieu personnel ou impersonnel, qui a tant agité et qui passionne encore notre siècle, est trop grave pour que nous nous en tenions à ce simple exposé de la doctrine spiritualiste. Il nous faudra de plus réfuter en détail, et prendre corps à corps les théories du Dieu impersonnel, qui se rangent toutes sous la bannière du panthéisme, et compléter ainsi indirectement notre démonstration. Nous n'y manquerons pas.

La suite naturelle de cette étude va même nous en fournir l'occasion immédiate. Après avoir traité de l'existence et de la nature de Dieu considéré en lui-même, nous allons nous occuper *des rapports de Dieu et du monde,* de l'infini et du fini. Or le plus simple et le premier des rapports, c'est celui d'un être avec lui-même, celui d'identité. Y a-t-il entre Dieu et le monde cette identité substantielle imaginée par le panthéisme? Ce sera notre première question à laquelle répondra notre thèse : *Dieu est distinct du monde.* Puis, le rapport d'identité une fois écarté, nous établirons les trois rapports essentiels de Dieu avec le monde : *Dieu est Créateur ; Dieu est Providence ; Dieu est Fin dernière* ; c'est-à-dire qu'il est à la fois le principe, le moyen et le terme de tout ce qui existe dans la nature. Ce sera l'objet d'une troisième partie.

TROISIÈME PARTIE

RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

I

Dieu est distinct du monde.

Après tout ce que nous avons établi jusqu'ici touchant l'existence et la nature de Dieu, il pourrait paraître inutile de discuter encore sur la distinction de Dieu et du monde. Il ressort en effet de la première partie de cette étude que Dieu est distinct du monde comme le moteur de son mobile, comme l'être premier, nécessaire et parfait, des êtres seconds, contingents et imparfaits ; comme l'ordonnateur suprême des choses mises en l'ordre ; comme la lumière éternelle, des objets intelligibles et des sujets intelligents qu'elle éclaire ; enfin comme le souverain législateur et le souverain juge sont distincts des sujets soumis à leur juridiction. La distinction s'impose

Ces différences et ces contrastes ont encore été accentués dans la seconde partie de cette étude, où nous avons approfondi les notions d'aséité, d'infinité parfaite, de simplicité, d'immutabilité, d'éternité, d'immensité, etc..., caractères essentiels à l'être nécessaire, et si opposés à la contingence, à la limitation, à la composition, à la mobilité perpétuelle, à la durée successive et à la localisation des êtres imparfaits qui

composent ce monde. L'être suprême nous apparaît désormais comme un pur Esprit, infiniment parfait et indépendant du temps et de l'espace. Il semblerait donc que toute confusion de Dieu avec le monde fût devenue impossible, pour tout esprit sérieux. Il n'en est rien malheureusement. L'esprit humain, après un premier effort pour conclure à l'existence de Dieu, semble tout à coup hésiter devant cet Être transcendant et invisible que le raisonnement seul lui découvre. Cette peur de l'invisible trouble, effraie le philosophe, qui revient sur ses pas, reprend en bloc ce qu'il a accordé en détail, attribue la nécessité à l'ensemble de choses après l'avoir niée de chacune isolément ; cherche à confondre ce qu'il vient de distinguer : Dieu et Nature ; en un mot, se dément et se contredit lui-même, par la plus triste des défaillances. Tel est l'effet — trop fréquent hélas ! — de ce que je viens d'appeler la peur de l'invisible.

La peur de l'invisible.

Assurément le recours à l'invisible n'est pas toujours une explication légitime. Il est même interdit, chaque fois que le visible peut s'expliquer par le visible ; mais il devient raisonnable et nécessaire dès que le visible ne se suffit plus à lui-même. Le recours à *l'hypothèse*, n'est-il pas presque toujours un recours à l'invisible ? Et cependant elle est le ressort de toute science et de tout progrès. Toute découverte a commencé par être une hypothèse et un pressentiment de l'invisible. Les hypothèses des atomes, de l'attraction universelle, de l'éther et de ses ondulations, ne sont-elles pas des appels incessants à l'invisible ? Et les forces physico-chimiques, le principe vital, l'âme spirituelle, ne sont-ils pas des causes réelles quoiqu'invisibles ? Les savants et les philosophes qui les ont pourtant reconnues nécessaires à l'explication des phénomènes, sont vraiment mal ve-

nus à récuser la Cause première, sous prétexte qu'elle est invisible.

Mais, me direz-vous, les causes invisibles admises par les savants font du moins partie de la nature : elles sont naturelles. Celle-ci au contraire serait transcendante et *surnaturelle* ! — Encore un mot « magique » qu'il faudrait bien définir au lieu de l'agiter comme un épouvantail. Si par nature vous entendez l'ensemble des causes secondes et contingentes, comment voudriez-vous que la Cause première et nécessaire n'en fût pas réellement distincte ! **La peur du surnaturel.**

Il serait beaucoup plus franc de nier la Cause première, que de la confondre avec les causes secondes, après l'avoir admise. Un peu plus de logique et de vigueur d'esprit préserverait nos philosophes de cette contradiction qu'on appelle le Panthéisme.

Malheureusement, il y a là dans cette peur de l'invisible, et par suite dans cette apothéose de la nature visible, qui nous transfigure tous en organe ou en parties de la divinité universelle, un trouble qui donne le vertige, une ivresse métaphysique qui pousse jusqu'au délire certains esprits d'ailleurs élevés. Aussi le Panthéisme est-il un mal difficile à guérir, tandis qu'il est une erreur facile à réfuter, comme on va s'en convaincre.

Toutefois, avant de faire son procès, commençons par rappeler son histoire, et suivre le développement et les variations de l'idée panthéistique à travers les âges.

*
* *

Les plus anciens germes de l'idée panthéistique se trouvent dans les livres sacrés du Brahmanisme indien, les *Védas*, dont les premiers écrits remontent, dit-on, à 1500 ans avant l'ère chrétienne. Après avoir admis Brahme comme Dieu suprême, ils semblent **Panthéisme oriental.**

parfois absorber en Lui toutes les créatures, au point d'en faire une simple émanation ou transformation de la substance divine.

Les deux courants philosophiques, *vêedânta* et *sânkhya*, directement issus de la doctrine des Védas, accusent encore plus nettement la même erreur, et expriment déjà les deux formes opposées, entre lesquelles le panthéisme ne cessera d'osciller dans toute la suite des âges.

Tous les deux proclament l'unité de substance, ou la consubstantialité de Dieu et du monde, mais tandis que le premier, fidèle à l'esprit des Védas, tend à sacrifier la nature à Dieu et à perdre notre être dans l'être divin, se jetant ainsi dans tous les excès du plus effroyable mysticisme, le second système, par un excès contraire, tend à absorber Dieu dans le monde, à ce point qu'il semble aboutir à un naturalisme hardiment matérialiste, c'est-à-dire à un athéisme pratique, car, si tous les êtres de la nature sont Dieu, Dieu n'est plus qu'un vain mot.

Mais n'insistons pas sur le panthéisme de cette philosophie orientale, encore si mal connue, même des plus érudits. Malgré des travaux récents fort doctes, tous les voiles sont loin d'être levés sur cette histoire, d'ailleurs passionnément intéressante ; nous sommes encore en plein pays de conjectures, où l'on ne peut s'aventurer sans la plus grande réserve. Hâtons-nous de passer au panthéisme gréco-romain.

Panthéisme gréco-romain.

Les plus anciennes *théogonies* des Grecs, au témoignage d'Hésiode, portent des traces d'un naturalisme panthéistique. D'après ce poète, tout est sorti du Chaos par la vertu des forces qu'il contenait en germe et qui l'ont transformé. Mais ce n'est encore là que de la poésie mythologique.

Le premier penseur qui ait élevé l'idée de Dieu à

la hauteur philosophique, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, se dégage avec peine du même préjugé. On peut se demander si c'est à Dieu ou au monde qu'il applique cette belle parole : « Tout entier il voit ; tout entier il conçoit ; tout entier il entend » (1).

Parménide et Héraclite.

Son successeur Parménide, enivré d'abstraction, ne voit dans la nature qu'apparences et illusions : rien n'a d'existence réelle que *l'Être en soi*, éternel et immuable. Ce panthéisme idéaliste, qui absorbe le fini dans l'Infini, contraste avec celui d'Héraclite, son contemporain, qui, profondément pénétré des réalités sensibles de la nature où tout change et s'écoule, *πάντα ῥεῖ*, réduit toute existence à un devenir perpétuel de la nature, absorbant ainsi au contraire l'Infini dans le fini.

Ecole Stoïcienne

Après Anaxagore, Socrate, Platon et Aristote, qui élèvent à leur apogée l'esprit philosophique en même temps que le théisme véritable, survient un recul ou un abaissement de l'idée de Dieu avec l'école stoïcienne. Pour Zénon et Epictète, chez les Grecs, ou pour Sénèque, Caton, Marc-Aurèle, chez les Romains, qu'est-ce que Dieu sinon la nature elle-même ? *Quid aliud est natura quam Deus* ? (2) Dieu est l'âme du monde, mais pas une âme spirituelle, car pour les Stoïciens tout est corps ; c'est un *feu artiste*, πῦρ τεχνικόν, ou un *souffle*, πνεῦμα, qui le pénètre, l'anime et se confond avec lui, en un mot le divinise. Par une étrange contradiction, on voit, chez certains stoïciens, un sentiment religieux très élevé s'unir à ce grossier matérialisme. On a appelé cette philosophie un *Héraclitéisme* perfectionné : c'est en effet le même naturalisme.

Ecole d'Alexandrie.

L'école néoplatonicienne d'Alexandrie, dont Plotin fut le fondateur, essaye de fusionner les écoles anté-

(1) Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ'ἀκούει. *Xénoph.*, frag. 2.
(2) Sénèque, *De benefic.*, IV, 7.

rieures, en leur donnant une empreinte nettement idéaliste. Elle admet à la fois *l'Ame* du monde des stoïciens, *l'Intelligence* suprême d'Aristote et *l'Unité* première de Platon. C'est une espèce de Trinité, où un seul Dieu devient triple, par une évolution ou procession (πρόοδος) non pas ascendante, mais plutôt décroissante, car l'*Un* se diminue en devenant *Intelligence*, comme celle-ci déchoit en devenant *Ame* du monde et monde. Conception vraiment bizarre, dont nous n'avons à relever ici que le trait panthéistique. Puisque c'est de l'unité idéale que tout découle par une triple émanation éternelle et nécessaire, il n'y a donc qu'une seule substance, qui se multiplie comme un centre dans ses rayons, sans cesser d'être tout en elle-même.

Au moyen âge, les écoles arabes et quelques hérétiques s'inspirent du panthéisme Alexandrin. Nous citerons seulement Scot Erigène et maître Eckart.

Scot Erigène. Dans son ouvrage *De divisione naturæ*, Erigène divise la substance en trois natures. Celle qui crée et n'est pas créée, — c'est Dieu lui-même. Celle qui est créée et qui crée — ce sont les prototypes divins, ou le verbe, l'αὐτοζῶον de Platon. Enfin celle qui est créée et qui ne crée point — c'est le monde. Il ajoute même une quatrième nature, celle qui n'est ni créée ni créatrice, mais ce n'est là qu'un aspect de la première, Dieu considéré comme fin et non plus comme principe. Comme pour les Alexandrins, toutes ces natures ne sont que des *processions* ou des extensions, éternelles et nécessaires, d'une même substance ; en sorte que Dieu est vraiment la substance de ses créatures, car il n'y a qu'un seul être, *Deus est omne quod vere est*.

Eckart. La théorie de maître Eckart accentue la tendance idéaliste de ce panthéisme, et prépare les voies à la

philosophie allemande moderne (1). Pour lui, Dieu est au-dessus de l'être ; il est même l'identité de l'être et du non-être. Ou plutôt il faut distinguer Dieu et la Divinité. La divinité c'est le suprême indéterminé, qui confine au néant et se confond avec lui. Dieu, au contraire, c'est la divinité qui se détermine progressivement, prend conscience d'elle-même, et se manifeste en agissant au dehors. Avant les créatures, Dieu n'était pas ; il est encore en voie de devenir. Dieu s'engendre lui-même, en engendrant son Fils et en engendrant par lui toute chose. Mais cette espèce de Trinité n'est qu'un symbole et un *jeu*, car tous ses termes sont la même chose substantiellement (2).

Spinosa.

Dans les temps modernes, Spinosa revient au panthéisme réaliste et naturaliste. Ce n'est pas le moins parfait qui est antérieur au plus parfait, ni l'indéterminé qui produit le déterminé. Non. C'est la substance infiniment parfaite qui existe éternellement, qui peut seule exister, et dont les deux attributs fondamentaux, la *pensée* et l'*étendue*, se diversifient à l'infini dans l'Univers. Les êtres créés, spirituels ou matériels, ne sont donc plus des substances, mais des modes de la substance unique, que l'on peut considérer à deux points de vue : comme *nature naturante* et *nature naturée*, Dieu et le monde. Mais Dieu, séparé du monde par abstraction, ne serait plus qu'une substance sans détermination, sans activité, sans pensée, un être vide, une pure abstraction, qui ressemble si fort à la négation de Dieu, que Spinosa a pu passer pour un véritable athée. Et cette doctrine, Spinosa la tire, avec une rigueur géométrique, de la fameuse dé-

(1) De l'aveu d'Hegel lui-même qui, dans son *Histoire de la philosophie*, reconnait Eckart et les autres philosophes mystiques du XIVe siècle, pour les seuls gardiens de la « saine philosophie », à cette époque.

(2) Les erreurs de maître Eckart ont été condamnées par la bulle *In agro domini* de Jean XXII.

finition cartésienne de la substance, qui en fait un être existant non seulement *en soi*, mais encore *par soi* : *Res quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (1). Il est clair, en effet, que si la substance existe, non seulement en elle-même, mais par elle-même et par sa propre vertu, elle est l'être nécessaire et divin (2).

Les philosophes modernes, en essayant de ruiner le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue, ont encore facilité la diffusion de la doctrine de Spinosa, qui peut être regardé comme le père du panthéisme réaliste contemporain.

C'est au contraire un panthéisme tout idéaliste qui envahit l'Allemagne avec les disciples de Kant. Celui-ci avait nié la possibilité de sortir du subjectif pour atteindre les réalités objectives ou les *noumenes* ; ses successeurs n'acceptent pas la consigne du Maître, et tentent, par des voies différentes, de forcer la barrière des noumènes.

Fichte. Fichte supprime un des deux termes du problème de la connaissance ; il identifie le moi et le non-moi, en faisant du second une évolution du premier. C'est le moi qui crée le non-moi ; c'est la pensée qui produit son objet, et qui par conséquent produit à la fois le monde et Dieu. Ce moi est d'abord universel et indéterminé. Puis il se détermine et prend conscience de lui-même en se repliant sur lui-même et s'opposant à lui-même, comme non-moi. Enfin, dans un troisième moment, il fait la synthèse du moi et du non-moi, en reconnaissant leur identité et leur distinction purement idéale. Le non-moi n'est, en effet, que la partie du moi qui n'a pas encore pris conscience

(1) Descartes, *Princip. phil.*, p. I, n° 51.
(2) Cf. Spinosa, *Ethique*, 1re Partie.

d'elle-même. C'est ce qu'on a appelé un panthéisme *égoïste.*

Schelling repousse les rêveries de Fichte, pour y substituer les siennes, qui ne valent guère mieux. Au lieu d'identifier l'objet de la pensée avec le sujet pensant, comme ce dernier philosophe, il ramène l'un et l'autre à un principe supérieur, à un Absolu indéterminé, qu'il pose à l'origine des choses, et où s'opère la synthèse des contraires, du moi et du non-moi (1). Mais comment cet absolu est-il devenu relatif, comment cet infini a-t-il pu devenir le fini ? Schelling répond par la théorie des processions décroissantes ou des chutes, renouvelée des Alexandrins ou des sectes gnostiques, avec une nuance assez originale. Ce n'est pas précisément par voie de dégradation lente ou de diminution, c'est par une rupture brusque et complète avec l'absolu, par une espèce de saut (*saltus*) hors de l'absolu. Mais alors qu'est-ce qui saute hors de l'absolu, puisque l'absolu seul existe ? L'absolu serait-il double et faudrait-il revenir au dualisme ? Nous reviendrons sur ce point que Schelling a oublié d'éclairer. Schelling

Un panthéisme idéaliste encore plus nébuleux est le panthéisme *logique* de Hegel. Le voici tel que M. Janet croit l'avoir compris : « Toute réalité est idéale. Tout ce qui est rationnel est réel ; tout ce qui est réel est rationnel. Mais le rationnel est le principe du réel. Ce principe, considéré en soi avant tout développement, n'est donc ni l'Un des Alexandrins, ni la Substance de Spinosa, ni la Monade de Leibnitz ; c'est l'*Idée.* L'idée en soi n'est pas Dieu. Elle n'est que la première Hegel.

(1) « L'Absolu est un principe supérieur et antérieur au moi et au non-moi. Il n'est ni l'un ni l'autre, bien qu'il soit la cause de l'un et de l'autre : principe neutre, indifférence ou identité des contraires. » Schelling, *Œuvres*, t. X, p. 92.

raison logique de toutes choses. Mais l'idée, lorsqu'elle sort de soi, *s'extériorise* (opération très difficile à comprendre et dont Schelling se moquait, quoique sa *chute* de l'absolu ne fût pas beaucoup plus claire). L'idée, devenant autre qu'elle-même, est ce que nous appelons la nature ; puis, de la nature revenant à elle-même, elle devient ce que nous appelons l'esprit... Non seulement Dieu est esprit ; il est l'esprit absolu ; c'est la conscience pure, la conscience absolue... Seulement, dans la philosophie de Hegel, on ne voit pas que cette conscience absolue de l'Être réside ailleurs que dans l'esprit humain. Il semble que, pour lui, la conscience que Dieu a lui-même n'est rien de plus que la conscience que l'homme a de Dieu. C'est dans l'homme que Dieu a conscience de soi... La philosophie traverse des phases successives dont la plus élevée est le système de Hegel. D'où il suit que la plus haute conscience de Dieu est la conscience de Hegel. Dieu, c'est Hegel » (1).

Renan, Taine, Vacherot.

Ces rêveries délirantes de la Germanie ont trouvé en France des interprètes de talent, pour leur prêter la clarté et les charmes dont elles sont complètement dépourvues dans leurs textes originaux ou leurs traductions illisibles. Parmi eux, nous devrions mettre au premier rang Victor Cousin, qui, le premier, a introduit chez nous, d'une manière plus ou moins consciente, ces idées d'outre-Rhin ; mais comme il a essayé de se dégager bientôt de ses compromissions, nous nous contenterons de citer : Renan, Taine et surtout M. Vacherot qui a peut-être le plus contribué à déchiffrer et rendre moins inintelligibles à des esprits français ces hiéroglyphes allemands (2). Y a-t-il réussi sans les dénaturer ? nous ne voudrions pas nous en

(1) Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*. p. 877.
(2) Voy. Vacherot, *La métaphysique et la science*.

porter garant. Mais enfin, pour le public, il a réussi, ce qui est un mérite incontestable.

Ces trois philosophes, malgré des divergences profondes, s'accordent à penser que Dieu n'est qu'un idéal de l'esprit humain, que le monde réalise graduellement par un progrès indéfini. Dieu n'existe pas : *il devient*; *il se fait* (1); et c'est le monde qui est la réalité de Dieu, comme Dieu est l'idée du monde ; aussi l'a-t-on appelé le *Dieu-Progrès.*

Tels sont en France les principaux représentants du panthéisme germanique. Gardez-vous bien cependant de les traiter de panthéistes ou d'athées. Ils repoussent avec une légitime indignation ces épithètes odieuses. M. Vacherot réfute énergiquement le panthéisme dans son *Nouveau Spiritualisme*, et Renan *adore* la catégorie de l'idéal, avec une ferveur et des élans mystiques (2).

La thèse panthéistique.

Après ce simple exposé des évolutions de l'idée panthéistique à travers les âges, il nous est facile de préciser en quoi consiste essentiellement le panthéisme. C'est l'identification de la substance divine avec la substance du monde. Dieu et le monde, l'infini et le fini, sont confondus ou ne sont distingués que d'une manière purement modale. Tantôt c'est l'être divin dont la réalité s'absorbe et se perd dans les êtres de la nature, au point de faire de Dieu une pure abstraction : tel est le panthéisme *naturaliste*, si voisin de l'athéisme vulgaire. Tantôt ce sont les êtres de la nature dont la réalité s'absorbe et se perd dans celle

(1) C'est le mot de Diderot : « *Dieu sera peut-être un jour.* »

(2) « Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal... Devant les choses belles, bonnes ou vraies, l'homme sort de lui-même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer ? » (Renan, *Etudes d'hist. relig.*, p. 419.)

de l'Être divin, au risque de réduire l'âme humaine à n'être plus qu'une pensée de Dieu, ou comme on l'a dit, un *rêve* de Dieu : c'est le panthéisme *idéaliste* avec ses tendances mystiques et tout son cortège de superstitions.

Or, nous prétendons que cette unité de substance, qui confond Dieu et le monde, l'infini et le fini, et qui est le dogme fondamental du panthéisme, est une grave erreur, car elle renverse à la fois les premiers principes de la raison, tels que le principe de causalité, le principe de contradiction, et le témoignage évident de la conscience.

*
* *

Réfutation : *a) la conscience.*

Commençons par faire appel à ce témoignage intime de la conscience, si lumineux pour tout homme de bonne foi, dont l'esprit n'a pas été encore dénaturé et perverti par la sophistique.

D'abord ma conscience me dit clairement que je ne suis pas Dieu et ne participe en rien à la nature divine. Au contraire, dans la santé et la prospérité, mais surtout dans la maladie et l'adversité, j'ai le sentiment très vif de mes misères, de mes ignorances, de mes faiblesses, de ma contingence, et de ma dépendance d'un être supérieur auteur de la vie et de la mort (1).

Elle me dit encore que mon moi est absolument distinct du reste de l'humanité ou de la nature. Si vous et moi nous ne sommes qu'une même substance, et si nous sommes l'un et l'autre la même substance que les personnes et les choses qui nous entourent, comment avons-nous conscience du contraire ? Ma cons-

(1) « Etrange vérité, pénible à concevoir,
« Gênante pour le cœur comme pour la cervelle ;
« Que l'Univers, le Tout, soit Dieu, sans le savoir ! »
(Sully-Prud'homme.)

cience, en effet, distingue clairement le moi et le non-moi, lorsque je suis éveillé et sain d'esprit. Elle me dit clairement que ma tête, mes bras, mes jambes, sont une partie, une extension de mon moi, et que là sont ses limites, en sorte que votre corps et votre esprit ne sont pas les miens et ne font point partie de ma substance. Affirmer que mon être ne fait plus qu'un avec le vôtre, avec celui de nos descendants ou de nos ancêtres, avec celui de nos contemporains, hommes, plantes ou animaux, c'est affirmer l'identité du moi et du non-moi, de l'un et du multiple, de l'antérieur et du postérieur ; en un mot, c'est affirmer une proposition gratuite et par trop déraisonnable.

Ne dites pas que c'est seulement mystérieux et que nous admettons bien, par le dogme de la Ste-Trinité, la possibilité d'une même substance en trois personnes. Cette réplique est sans valeur. Il ne s'agit pas ici de savoir si une même substance pourrait être naturellement communiquée à plusieurs personnes; mais de savoir, si, dans l'hypothèse où cette communication serait faite, ces personnes ne devraient pas avoir conscience de leurs opérations et de leurs affections communes. Il est clair qu'elles en auraient conscience. D'ailleurs il est opposé à toute méthode de vouloir expliquer *obscurum per obscurius*, comme dit l'Ecole, et de chercher à esquiver les clartés de la conscience ou de la raison, sous prétexte qu'elles seraient contredites par un mystère révélé. Jamais la foi ne peut contredire la raison, ni la dispenser de se soumettre à l'évidence naturelle.

b) Principe de *causalité*.

Ce n'est pas seulement le témoignage de la conscience humaine que le panthéisme méconnaît et contredit, c'est encore, avons-nous dit, les deux premiers principes de la raison. D'abord le *principe de causalité*.

Il suffit de l'analyse la plus élémentaire des notions de cause et d'effet contenues dans ce principe, pour en déduire avec la plus complète évidence les quatre axiomes suivants :

a) *La cause est antérieure à l'effet* (au moins d'une priorité de nature, si l'on admet l'hypothèse d'un effet éternel).

b) *La cause est en acte*, *l'effet en puissance* seulement (puisqu'il doit passer de la puissance à l'acte).

c) *L'acte est* donc *antérieur à la puissance.*

d) Enfin *la cause est supérieure à l'effet*, puisqu'elle doit contenir au moins toute la réalité qu'elle va produire, et *de plus* la dignité de cause. — Nous avons longuement développé ailleurs cette théorie fondamentale qu'Aristote et S. Thomas ont résumée dans la formule célèbre : *Actus prior est potentia*, *l'Acte prime la Puissance*, car il lui est, par sa nature, antérieur et supérieur (1).

Or que suppose le panthéisme ? Précisément le con traire de ces quatre vérités. Il suppose que la cause du monde est bien inférieure à son effet ; il suppose que c'est la puissance qui est antérieure à l'acte. D'après les panthéistes, en effet, ce n'est plus l'acte pur qui a développé les puissances cosmiques, c'est au contraire la puissance, soit de la matière, soit d'une idée abstraite et vide, qui a produit l'actualité de plus en plus parfaite de ce monde. Ce n'est donc plus le parfait qui produit l'imparfait, c'est au contraire l'imparfait qui produit le parfait, l'indéterminé qui cause le déterminé, la puissance qui cause l'acte, le plus qui sort du moins, et qui en sort chaque jour davantage, si bien que Dieu *n'est pas* encore, nous dit-on, mais qu'il est en train de *se faire*. Ce qui veut dire apparemment

(1) V. *Théorie de l'acte et de la puissance*, ch. XII.

que la Cause des causes, que nous appelons Dieu, n'est plus antérieure ni supérieure à son effet. C'est plutôt l'effet qui produit la cause et qui la développe chaque jour davantage.

Pouvait-on imaginer un renversement plus complet du principe de causalité, et partant un défi plus audacieux jeté à l'esprit humain ?

c) Principe de *contradiction.*

Le principe d'identité ou de contradiction n'est pas mieux traité par le panthéisme. Que le monde soit une portion émanée de la substance divine ou un attribut de cette substance, nos adversaires s'accordent à conclure que Dieu et le monde sont le même être, la même substance, qui est à la fois nature et Dieu, contingent et nécessaire, fini et infini. Or rien de plus contradictoire. L'être divin est infini, nécessaire, éternel, indépendant, immuable, parfaitement simple, infaillible, impeccable. La nature au contraire, et particulièrement la nature humaine, est bornée, contingente, temporelle, dépendante, mobile, composée, ignorante et pleine de misères morales. Comment admettre que la même substance réunisse des essences si contraires ? Peut-elle être à la fois finie et infinie, nécessaire et contingente, éternelle et temporelle, matière et esprit, simple et divisible, moi et non-moi ? Comment croire que tous les individus du genre humain, dont les uns sont savants et les autres ignorants, les uns vertueux et les autres scélérats, les uns croyants et les autres sceptiques, les uns disent oui et les autres non, ne soient au fond qu'un même être et une même intelligence? L'identité rêvée par les panthéistes est donc un véritable monceau de contradictions ; pour l'admettre il faudrait ériger en principe *l'identité des contraires*, et c'est en effet l'abîme où ont hardiment abouti les plus logiques.

« Il est un principe qui s'est emparé avec force de

l'esprit moderne (?) et que nous devons à Hegel — écrivait un de ses admirateurs. — Je veux parler d'un principe en vertu duquel une assertion n'est pas plus vraie que l'assertion opposée. La loi de la contradiction, tel est, dans ce système, le fond de cette dialectique qui est l'essence même des choses (!!). Cela veut dire que tout est relatif et que les jugements absolus sont *faux* (??). Cette découverte du caractère relatif des vérités est le fait capital de l'histoire de la pensée contemporaine (!!!). Il n'y a pas d'idée dont la portée soit plus *absolue* (?), l'action plus irrésistible, les conséquences plus radicales. Aujourd'hui, rien n'est plus parmi nous vérité ni erreur. Il faut inventer d'autres mots. Nous ne voyons plus partout que degrés et nuances; nous admettons jusqu'à l'identité des contraires » (1).

C'est le comble de la fantaisie, pour ne pas dire de la déraison. Si le oui et le non sont identiques, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle, comme on dit vulgairement, à cesser toute discussion désormais inutile, et à imposer silence aux nouveaux pyrrhonniens, car ils n'ont plus le droit de rien affirmer pour nous contredire.

Reconnaissons qu'un système philosophique qui, pour se défendre, a dû recourir à de telles armes, a commis un vrai suicide. Il s'est fait justice à lui-même; il a vécu.

*
* *

Ses conséquences. *a*) Il dénature l'homme.

Les conséquences d'un tel système seraient d'ailleurs inadmissibles, car il dénature à la fois Dieu et l'homme.

a) L'être humain, tel que nous l'avons constaté dans nos études précédentes, par l'observation la plus scrupuleuse, est un principe individuel doué d'*acti-*

(1) Schérer, *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1861.

vité et de *liberté*. Or tous ces attributs essentiels disparaissent avec l'hypothèse panthéistique de l'identité de substance. Plus d'activité propre à l'homme ; il n'y a désormais qu'un seul principe d'opération dans la nature, puisqu'il n'y a qu'une seule substance. Serions-nous distincts de cette unique substance, d'une manière modale, un mode ne saurait être un principe d'activité.

Désormais plus de liberté humaine, car la liberté n'était qu'un mode de l'activité intellectuelle. Celle-ci disparue, la liberté est détruite. Dieu est la cause immédiate de nos actions, et l'homme n'est plus qu'une machine passive, incapable de se déterminer elle-même, soumise à un déterminisme absolu. Partant, plus de mérite ni de démérite ; plus de récompenses ni de châtiments.

Enfin, plus de personnalité ou d'individualité humaine, apanage exclusif d'une intelligence et d'une volonté libre. N'ayant même plus d'existence distincte et séparée des autres êtres, comment demeurerions-nous des individus distincts ? Et cette existence impersonnelle dans la vie présente, entraînerait l'existence impersonnelle dans la vie future. « Immortalité sourde, insignifiante, dont mon cœur ne veut pas, dont ma conscience a horreur, et qui est l'anéantissement de la personne, si elle n'est pas l'anéantissement de l'être » (1).

La nature humaine ainsi dépouillée de tous ses attributs caractéristiques, se voit par contre affublée d'attributs divins qui la travestissent jusqu'au ridicule.

Si l'homme n'est qu'une portion ou un mode de la divinité, mes idées sont les idées de Dieu, mes voli-

(1) J. Simon, *La Religion naturelle*, p. 108.

tions les volitions de Dieu. Il ne peut pas plus se glisser d'erreurs dans celles-là que de faiblesse dans celles-ci. Je dois être infaillible et impeccable (1). Hélas ! l'existence de l'ignorance et du vice dans le monde donne un démenti flagrant à ces brillantes rêveries. Ou bien, il faudrait croire que le mal moral n'est plus qu'un vain préjugé : croire que tout est bon et juste, puisque tout est divin : alternative non moins repoussante. « Diviniser tout, s'écrie justement M. Vacherot, c'est tout justifier, tout consacrer ! Quelle affreuse nécessité ! Quelle amère dérision ! Quand j'entends reprocher aux panthéistes de profaner, de souiller le saint nom de Dieu en le mêlant aux plus mesquines, aux plus viles, aux plus tristes réalités, je cherche ce qu'ils peuvent répondre à cette banale accusation, et je ne trouve que de vaines subtilités » (2).

C'est bien le cas d'appliquer au panthéisme le mot célèbre de Bossuet : « Tout est Dieu, excepté Dieu lui-même ».

b) Il dénature idée de Dieu.

b) L'idée de la nature divine s'y trouve, en effet, étrangement défigurée. Dieu est l'être infiniment parfait, nous l'avons vu et Spinoza lui-même en convient. Jamais on n'a parlé de la perfection de Dieu en termes plus magnifiques que Spinoza et surtout Plotin. C'est la cause non causée, et par conséquent l'acte pur sans mélange de potentialité, l'activité et la perfection suprême et sans limite. C'est donc professer l'athéisme que de nier l'existence de l'Être parfait. Mais en identifiant cet être, soit avec l'idée d'être indéterminé, — qui n'est qu'une abstraction sur les con-

(1) « L'homme est Dieu ! car pourquoi parler de la personne humaine et la distinguer de la nature divine, là où il n'y a pour Dieu et pour l'homme qu'une substance, une vie, une histoire. » J. Simon, *La Religion naturelle*, p. 110.

(2) Vacherot, *Le nouveau Spiritualisme*.

fins du néant, — soit avec le monde qui est, malgré sa bonté relative, le théâtre du mal physique et du mal moral, ou, comme on l'a dit, « Le royaume de l'ignorance, du vice, de la douleur et de la mort », vous lui enlevez ce caractère essentiel. Il n'y a plus d'être souverainement parfait et souverainement bon, supérieur à ce monde (1). Mais l'athée ne soutient-il pas précisément la même thèse ; et n'est-il pas logique de conclure que le panthéisme a bien mérité le surnom qu'on lui donne d'athéisme déguisé, *fucatum atheismum* ? Il n'est au fond, comme l'a si bien dit le P. Gratry, que de l'athéisme « plus un mensonge ».

Dieu détruit, plus de vraie religion possible. Si le panthéisme absorbe Dieu dans la nature, l'idolâtrie et le fétichisme prévaudront logiquement et nous ramèneront à la barbarie. Si c'est la nature qui est absorbée en Dieu, nous retournons aux superstitions et au mysticisme des néo-platoniciens, dont le spiritisme actuel pourrait se réclamer. Dans l'un et l'autre cas, c'est la crédulité qui a remplacé la foi, et la superstition qui a supplanté la religion naturelle. Or la crédulité et la superstition sont précisément la religion des gens qui n'en ont point, de ceux qui se disent athées.

*
* *

A cette réfutation générale de la thèse fondamentale des panthéistes, nous pourrions ajouter quelques critiques particulières à chacun des systèmes. Mais, pour ne pas être infini, nous nous bornerons à signaler les principales. Critique des systèmes.

(1) « C'est à coup sûr un raisonnement simple et concluant que celui-ci, et de ceux que le bon sens public adopte : Votre doctrine consiste à dire que le monde est en Dieu ; or, le monde est mauvais, ou tout au moins il y a du mal dans le monde ; il y a donc aussi du mal dans la nature de Dieu, ce qui est une impiété. » J. Simon, *La Religion naturelle*, p. 110.

Les Alexandrins. A) On se rappelle que les Alexandrins, et la plupart des systèmes panthéistes à leur exemple, ont essayé d'interposer entre la substance divine et ses transformations cosmiques dans la matière ou dans l'homme, un certain nombre d'intermédiaires, plus ou moins fantaisistes et arbitraires, destinés à relier ces deux termes opposés : le fini et l'infini, et à masquer les contradictions qui découlent de leur identification. Ainsi cette hiérarchie interminable des Alexandrins, ces émanations personnifiées des gnostiques, qui font sortir du *Plérome* ces *Éons* ou ces *Demiurges*; et, jusque dans le système de Spinoza ces attributs, ces modalités et ces modes, qui établissent entre les deux termes contradictoires des transitions tout à fait imaginaires, sont des hypothèses étranges et inintelligibles, lorsqu'on oublie qu'elles n'ont été inventées que pour masquer un abîme. Mais qu'on souffle sur ces entités chimériques, et aussitôt leur néant apparaît, et toutes les contradictions du système qui veut identifier les contraires éclatent de nouveau.

Les Stoïciens. B) Le système des Stoïciens, imaginant que Dieu est l'âme du monde, peut s'interpréter de deux manières. Ou bien cette âme divine n'est unie au monde que d'une manière accidentelle, et alors nous n'avons plus l'unité panthéistique des substances, mais plutôt le *dualisme*, c'est-à-dire deux substances nécessaires, éternelles et divines : opinion que nous réfuterons dans le chapitre suivant. Ou bien cette âme ne forme vraiment avec le monde qu'une seule substance comme le corps et l'âme d'après la théorie scolastique. Mais nous avons beau comparer le monde à un être animé, à un gigantesque animal, il n'en demeure pas moins tel que nous l'avons observé : un être fini, imparfait, mobile et contingent, qui ne suffit pas à s'expliquer lui-même sans l'influence de l'être néces-

saire. Le stoïcisme esquive donc le problème de la contingence du monde, sans le résoudre.

C) Spinoza abuse de la méthode *a priori*, lorsqu'il veut tirer toute sa philosophie, y compris la nature du monde et de Dieu, d'une simple définition de la substance, qu'il affirme sans autre preuve que l'autorité de Descartes — *magister dixit* — et qui est fausse. Il est clair que si nous définissons la substance : *ce qui existe en soi et par soi,* nous serons logiquement conduits au panthéisme. Mais la question de savoir si la substance en général doit être ainsi définie demeure tout entière. Devons-nous confondre la *substantialité* avec l'*aséité* ? Il est clair que non. Nous concevons au contraire que l'on peut exister *en soi,* sans exister *par soi*, c'est-à-dire être substantiellement sans être nécessairement ; n'avoir pas besoin d'un sujet d'inhérence, mais avoir besoin d'une cause productrice. Le fils est produit par son père, ce qui ne l'empêche pas d'exister *en soi*, quoiqu'il n'existe que *par un autre.* L'idée d'être substantiel n'implique donc nullement l'idée d'indépendance et de nécessité. Interrogez du reste votre conscience ; elle vous attestera clairement et la réalité substantielle de votre personne et sa contingence, car vous n'êtes pas un être nécessaire. S'il eût laissé contrôler ses idées par ces simples faits, Spinoza eût reculé devant l'identification des substances divine et cosmique, véritable identification des contraires. Spinoza.

D) Mais c'est surtout le panthéisme d'outre-Rhin qui a abusé à outrance de l'*a priori*. Quoi de plus contraire à l'observation la plus élémentaire que cette négation de la réalité du *non-moi*, imaginée par Fichte ; et ce faux principe qu'il faut identifier le non-moi avec le moi, l'objet de la connaissance avec le sujet pensant, sous peine de rendre toute science objective im- Fichte

possible? Ainsi pour connaître Dieu et le monde, il faudrait être à la fois l'un et l'autre! Cette erreur se dissipe, dès qu'on ouvre les yeux sur ce fait si clair pour ma conscience, à savoir que dans tout acte de perception externe ma connaissance enveloppe à la fois le sujet et l'objet, le moi et le non-moi, tout en les distinguant comme différents et exclusifs l'un de l'autre.

Et puis, comment le moi en se posant peut-il se produire lui-même? Comment peut-il en s'opposant produire le non-moi? Comment peut-il s'identifier avec lui sans se mentir à lui-même? Si le moi est *infini*, comment peut-il avoir conscience d'être fini; et, s'il est *unique*, avoir des consciences multiples en chaque individu? Toutes ces affirmations de Fichte sont gratuites et inintelligibles.

Schelling E) Schelling n'est pas plus heureux en identifiant le moi et le non-moi dans un principe supérieur qu'il décore du nom d'Absolu, et où se ferait la synthèse des contraires et l'*indifférence des différents*. Ce principe est tout simplement contradictoire, puisqu'il serait à la fois sujet et objet, matière et esprit, simple et multiple, idéal et réel, fini et infini. Ce philosophe prétend en outre que nous avons l'intuition d'un tel être, ce que notre conscience nie formellement. Elle ne proteste pas moins, lorsqu'il ajoute que cet absolu seul existe et qu'il n'y a pas d'autre réalité que la sienne. Pour dissiper tous ces rêves extravagants, il suffirait d'ouvrir les yeux et de se mettre en contact avec les réalités de la nature par l'expérience et l'observation, au lieu de les écarter avec un suprême dédain.

Hégel. F) Sur cette pente glissante des constructions aprioristiques, on peut aller jusqu'au fond des abîmes. Hegel l'a bien montré, en prenant pour principe des choses, non plus une réalité psychologique comme le

moi de Fichte, ni une réalité ontologique comme l'*absolu* de Schelling, mais une possibilité logique, une *idée pure*, c'est-à-dire une abstraction de l'esprit, séparée de l'esprit, et représentant l'être le plus indéterminé, le plus vide et le plus rapproché du néant. Mais une telle abstraction n'a aucune réalité ; c'est donc mettre le néant à l'origine des êtres et revenir aux mythologies antiques. Le Dieu de Schelling était du moins un absolu positif, celui de Hegel n'est plus qu'un absolu négatif : il n'existe pas, mais il devient. Pour mettre ainsi l'idée au-dessus de la substance, et pour ramener ensuite tout l'être à l'idée, et toute science physique, psychologique, ou ontologique, à la logique pure, il faut avoir perdu complètement le sens de la réalité des choses qui nous entourent.

G) Passons aux Hégéliens français, en commençant par Renan. Renan

Il est difficile, sans doute, de faire tenir Renan dans une formule, tant il est ondoyant et divers. Tantôt il affirme que « l'infini n'existe que quand il revêt une forme finie » (1) ; tantôt il écrit que « c'est s'abuser que demander la divinité à l'expérience » ; tantôt il place le *divin* dans la nature ; tantôt il l'en retire. On connaît encore sa singulière définition de Dieu : « La catégorie de l'idéal, le résumé de nos besoins suprasensibles » (2).

Mais de tant d'assertions qui se combattent plus ou moins, un point ressort avec évidence. E. Renan n'admet pas un Dieu distinct du monde ; il croit à l'immanence et au Dieu-Progrès ; il se refuse à déterminer

(1) Renan, *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1860, p. 384.

(2) « Qu'est-ce que Dieu pour l'humanité, si ce n'est le résumé transcendant de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps. » Renan, *Liberté de penser*, t. VI, p. 348.

l'absolu, et pour mieux marquer ce refus, il préfère remplacer le substantif *Dieu*, par l'adjectif *divin*.

Les arguments qu'on fait valoir contre les Panthéistes, en général, acquièrent donc une force nouvelle, quand on réfute E. Renan. Sa phraséologie vague trahit la difficulté qu'il éprouve à se dégager du spiritualisme, et à vouloir expliquer Dieu sans Dieu. Il nous prêche, il est vrai, *le culte du Divin*. Mais, ou le *Divin* vient de plus haut que l'esprit de l'homme, et alors il est un principe distinct, supérieur, déterminé, et nous revenons au Dieu du spiritualisme. Ou bien ce *Divin* n'est que l'expression plus haute de nos pensées et de nos sentiments, et alors la Théodicée n'est plus qu'un chapitre de la Logique ou de la Psychologie, et le culte du *Divin* se ramène à l'adoration de l'homme par l'homme (1).

Ce dernier parti est bien celui où se complaît E. Renan.

« De qui donc est cette phrase, écrivait-il : Dieu est immanent, non seulement dans l'ensemble de l'univers, mais dans chacun des êtres qui le composent ; seulement il ne se connaît pas également dans tous. Il se connaît plus dans la plante que dans le rocher, plus dans l'animal que dans la plante ; dans l'homme que dans l'animal ; dans l'homme intelligent que dans l'homme borné ; dans l'homme de génie que dans l'homme intelligent ; dans Socrate que dans l'homme de génie ; dans Bouddha que dans Socrate ; dans le Christ que dans Bouddha. — Voilà bien, ajoute-t-il, la thèse fondamentale de notre théologie. Si c'est là ce qu'a voulu dire Hegel, soyons Hégéliens » (2).

(1) Conférences du clergé de Paris, 1893, p. 42.

(2) Renan, *Avenir des sciences naturelles*. — On sait que *la gauche hégélienne*, comme on l'appelle, aboutit avec nos positivistes français, au *Dieu-humanité*. Il y eut même des hégéliens pour inventer l'in-

Voilà des affirmations bien audacieuses, surtout pour un sceptique qui d'ordinaire doute de tout, comme Renan. Affirmer qu'un rocher a conscience de sa divinité, de même que la plante et l'animal, à des degrés divers, est une affirmation gratuite que Renan serait bien embarrassé de prouver ; une rêverie pure, qu'aucun homme de bon sens ne prendra jamais au sérieux. Mais ajouter que l'homme aussi a conscience de sa divinité, c'est mentir impudemment à la conscience humaine. Lorsqu'il arrive, par accident, que certains hommes s'imaginent avoir conscience de leur divinité, on ne les réfute pas, on les enferme.

H) De même, pour M. Vacherot, Dieu n'est qu'un idéal indéterminé, qui se détermine chaque jour davantage dans le monde, en s'élevant par degrés, jusqu'à l'esprit humain, et qui n'a aucune réalité en dehors de lui. « La substance universelle, dit-il, n'est pas sans les individus : elle n'a d'être et de réalité que dans et par les individus. Il n'existe qu'une substance simple, immuable, infinie, universelle, dont les substances dites individuelles et contingentes ne sont que des déterminations » (1). — Et ailleurs : « Ce qui est vrai d'une vérité incontestable, c'est que le Parfait, l'Idéal, l'Intelligible, n'existe que dans l'esprit (2). — Si l'on supprime l'homme, Dieu n'existe plus » (3). **Vacherot.**

Il est vrai que dans son dernier ouvrage, *Le nouveau spiritualisme*, M. Vacherot semble avoir notablement modifié sa pensée et s'être rapproché du théisme spiritualiste, qu'il cherche à épurer et à restaurer sur des bases métaphysiques. On a dit qu'il s'était donné la mission de sauver la réalité de Dieu. Pour cela il

croyable formule : *Quisque sibi Deus* ; chacun est à soi-même son Dieu (Cf. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 5, 6).

(1) Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, III, p. 479.

(2) *Ibid.*, p. 338.

(3) *La métaphysique de la science*, t. II, p. 584.

lui confère l'auréole de l'Idéal, mais d'un idéal qui se développe et progresse sans cesse à travers le monde (1). Il va jusqu'à dire que « Dieu est à la fois, cause créatrice et cause finale ». Mais prenons garde au mirage trompeur des mots. Cette création n'est encore pour lui qu'une évolution nécessaire de la vie divine, et la distinction entre Dieu et le monde demeure purement modale. Aussi se déclare-t-il toujours partisan de « cette philosophie de Schelling et de Hegel, qui a résolu le problème, dit-il, et l'a résolu comme il doit l'être, maintenant le vrai rapport de l'Infini et du fini, du créateur et de la créature » (2). Or ce rapport est ainsi défini par M. Vacherot : « Dieu est l'idée du monde ; le monde est l'idée de Dieu ». C'est toujours la consubstantialité du fini et de l'infini, du monde et de Dieu, et bien que M. Vacherot ne veuille plus être compté parmi les panthéistes, il est toujours l'un d'eux. Pour lui, le monde et Dieu sont tout un, et c'est le point de vue qui diffère.

Taine. I) Taine, à son tour, malgré son système positiviste, qui lui défendrait d'outrepasser le phénomène, semble fasciné par la même hypothèse idéaliste, lorsqu'il pose à l'origine des choses, ce fameux *axiome éternel* qui se prononce lui-même, et se crée lui-même en devenant toutes choses, dans un progrès sans fin. « Le monde, dit-il, forme un être unique, indivisible, dont tous les êtres sont membres. *Au suprême sommet des choses... se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice* compose

(1) Il est vrai qu'il n'admet plus la formule *Dieu se fait*, mais comme il rejette pareillement *l'immutabilité* divine, on est en droit de lui répliquer avec M. Janet : « Si Dieu change, comment échapperait-il à la catégorie du devenir, et, si la loi du changement est le progrès, il est rigoureusement vrai de dire avec Renan : *Dieu se fait.* » — (*Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1885, *Le testament d'un philosophe.*)

(2) Vacherot, *Le Nouveau spiritualisme*, p. 320.

par ses ondulations inépuisables l'immensité de l'univers » (1).

Mais comment un axiome éternel peut-il exister sans une intelligence éternelle? Cet axiome, qui l'a prononcé? Cette formule, qui l'a énoncée? Et si ce n'est là qu'une idée abstraite, comment l'idée abstraite peut-elle produire des réalités concrètes, et des réalités de plus en plus parfaites, à ce point qu'elle finit par produire l'intelligence humaine? Jusqu'ici nous avions cru que c'est l'intelligence qui produit l'idée et non pas l'idée qui produit l'intelligence. Eh bien, les disciples de Hegel ont changé tout cela! Ils voudraient nous faire admettre que c'est l'idée qui crée l'intelligence, l'abstrait qui produit le concret, le néant qui produit l'être, et le développe chaque jour davantage. Pouvait-on imaginer un renversement plus complet du principe de causalité, et partant un défi plus étrange jeté au bon sens de l'humanité? Jamais le mot de S. Paul sur ces philosophes égarés n'a paru plus exact: *evanuerunt in cogitationibus suis*, ils se sont évanouis dans leurs pensées!

Il nous resterait pour être complet à passer en revue les raisons les plus spécieuses alléguées par les panthéistes pour soutenir leur thèse. Nous le ferons rapidement, mais avec une sincérité entière.

*
* *

Ils nous disent d'abord que Dieu étant infini doit contenir dans son sein toutes les réalités et se confondre avec elles. Il doit contenir tous les mondes qui roulent dans les espaces, tous les minéraux, tous les végétaux, tous les animaux, toutes les créatures rai- **N'y a-t-il rien hors de l'infini?**

(1) Taine, *Philosophes français*, p. 364. Il est vrai que dans les *Nouveaux essais*, M. Taine incline vers le panthéisme stoïcien de Marc-Aurèle, p. 308-310.

sonnables, en un mot tous les êtres sans exception, Si vous en retranchez un seul, ne serait-ce qu'un seul atome, vous le diminuez ; il cesse d'être infini. *L'infini est Tout, ou il n'est rien* (1).

Mais cette conception de l'Être infini, qui ne serait plus qu'une somme, une collection d'êtres finis et imparfaits, le *grand Tout*, comme ils disent, est une conception contradictoire. Vous avez beau multiplier le nombre des atomes ou des mondes, multiplier les kilomètres carrés ou cubes de l'espace, vous ne ferez jamais un total infini. Il faut donc concevoir l'infini comme un être transcendant, comme un principe supérieur et distinct des choses finies, qui contient éminemment toutes les perfections relatives des créatures, de manière à n'être ni augmenté ni diminué par l'existence ou la non-existence de ces créatures.

Expliquons notre pensée par des exemples.

Imaginez les connaissances scientifiques d'un Aristote ou d'un Newton, aussi vastes, aussi profondes que vous voudrez. A côté de ces vastes génies, placez un écolier qui balbutie avec peine les éléments du calcul ou de la logique. Puis, demandez-vous si la science immense de ces grands hommes serait vraiment augmentée par l'addition de la science minuscule de ce jeune élève, ou diminuée par sa soustraction. La réponse sera facile ; et vous comprendrez aisément que l'addition d'une réalité inférieure n'augmente pas toujours une réalité supérieure.

Les additions de ce genre, bien loin d'enrichir les réalités supérieures, ne feraient plutôt que les appauvrir, si elles étaient possibles. Introduisez les idées et les calculs de ce pauvre écolier dans la Mécanique céleste de Laplace ou dans l'Organon d'Aristote, vous

(1) Hegel, Strauss, Vacherot, etc.

dérangez aussitôt la trame de ces savantes compositions, vous introduisez l'imparfait dans le parfait, et l'altérez par là même gravement.

L'infini et le fini, le nécessaire et le contingent, à cause de leur nature même, ne peuvent ni se comparer, ni s'additionner, ni se soustraire ; mais ils se subordonnent et se superposent harmonieusement, comme cause et effet. Après comme avant la création, il n'y a ni plus ni moins d'être, quoiqu'il y ait plusieurs êtres, comme dans la comparaison précédente, il pourrait y avoir plusieurs savants, sans qu'il y eût pour cela plus de science.

Au fond, le grand problème de la coexistence du fini et de l'infini est le même que celui de la conciliation de l'unité et de la multiplicité formelles constatées dans l'univers. Les panthéistes ne peuvent soutenir l'hypothèse de l'identité, qu'en traitant d'illusion ou l'unité ou la multiplicité, et en supprimant arbitrairement l'un des deux termes du problème. L'unité dans l'identité fait violence à la nature, non moins qu'à la conscience et au bon sens. Au contraire, l'unité dans la variété, sans supprimer aucune des données du problème, le résout par la hiérarchie des êtres, classés selon leur degré de ressemblance ou d'analogie avec l'Être parfait, d'où ils tirent leur origine comme d'une source unique. L'unité, c'est l'ordre et la hiérarchie, tandis que l'identité serait la confusion.

Ainsi expliquée, la coexistence du fini et de l'infini, de l'unité et de la variété, ne répugne nullement. C'est au contraire l'identification panthéistique de ces termes contradictoires et incompatibles, qui répugne absolument.

*
* *

Cette notion d'infini, mal comprise par les panthéis-

L'infini est-il indéterminé, immanent?

tes, leur suggère une nouvelle difficulté. L'infini, c'est l'indéterminé, disent-ils, avec Spinosa, car toute détermination étant restrictive serait une limite : « *omnis determinatio negatio est* ». Mais l'indéterminé est l'étoffe ou le fond substantiel de tous les êtres déterminés. Donc, Dieu est le fond substantiel de toute chose.

Rien de moins évident que la *majeure* et la *mineure* de cet argument, et nous n'hésitons pas à les nier l'une et l'autre.

C'est l'indéfini des mathématiciens, l'*ἄπειρον* des Grecs, qui est indéterminé, comme nous l'avons déjà expliqué. Aussi, regrettons-nous l'expression abusive d'infini appliquée à une telle quantité indéfinie.

Le plus parfait est le mieux déterminé.

Mais il en est tout autrement de l'infini des philosophes. Ils n'appliquent ce nom qu'à *l'acte pur*, à cet être qui a toute l'actualité, toute l'intensité possible, et qui, par conséquent, est l'être souverainement déterminé. Dans les créatures, qui sont un mélange de puissance et d'acte, la détermination est toujours une limite, car elle est la proportion entre le degré d'acte et celui de puissance, proportion qui est toujours exprimable par un nombre fini (1). Dans l'acte parfaitement pur et sans mélange de potentialité, cette proportion et cette limite ne sauraient exister ; c'est par la plénitude d'être et de perfection qu'il se détermine ou se distingue des créatures. Or un tel mode de détermination, bien loin d'être une privation et une limite,

(1) Il est aussi remarquable que dans l'échelle des êtres créés, le degré de détermination s'accroît à mesure que le degré d'acte (ou de perfection) augmente, et que le degré de puissance diminue. L'être vivant est plus déterminé que l'être inanimé, l'animal plus déterminé que la plante, l'homme plus déterminé que l'animal. Dans chaque espèce, l'individu le moins déterminé, le plus vague, le moins facile à saisir, est aussi le plus imparfait, tandis que le plus parfait est celui dont les caractères sont le mieux tranchés. La suprême détermination correspond donc à la suprême perfection.

est au contraire le signe de la souveraine richesse.

L'être parfait se distingue encore des créatures, en ce que celles-ci n'ont qu'un être dérivé, dépendant, tandis qu'il est l'être premier et indépendant. Or une telle détermination est encore une perfection, bien loin d'être une limite et une privation.

Il est donc faux que toute détermination soit une limite, et que l'infini ne puisse être déterminé sans cesser d'être infini. Bien au contraire : l'être le plus parfait est par là même le plus parfaitement déterminé, car il l'est par ses perfections mêmes, au lieu de l'être par ses degrés d'imperfection, comme il arrive dans les créatures (1).

D'ailleurs à quoi aboutirait une telle théorie ? Elle fait de l'infini l'être le plus indéterminé, c'est-à-dire le plus abstrait, le plus pauvre, le plus vide, car on lui retranche toute perfection, tout attribut, toute opération, toute modalité, de peur de le diminuer en le déterminant ! Un tel être est si voisin du néant, que Hegel, son inventeur, a pu le déclarer « identique au néant ». L'infini, le maximum de l'être, serait donc identique ou au moins à peu près identique au néant : première contradiction. Preuve par l'absurde.

De plus, ce néant ou ce presque rien, on en fait la cause première et le fond substantiel de tous les êtres actuels ou possibles. Mais s'il n'est presque rien, comment peut-il être tout ? Si la cause se rapproche de zéro, comment l'effet pourrait-il s'étendre à l'infini ? Deuxième et non moins évidente contradiction.

On ajoute, il est vrai, que ce néant contient tout en *puissance*, « qu'il recèle dans son sein la plénitude de l'être » ; mais c'est là une pure équivoque. Que ce néant

(1) « Aliquid dicitur determinatum dupliciter ; primo modo, ratione *limitationis* ; alio modo ratione *distinctionis*. Essentia autem divina non est determinata primo modo, sed secundo modo. » S. Thomas, *Quodlib.*, 7, a. 1, ad 1.

soit tout en puissance *passive*, soit! Comme le pauvre pourrait être dit riche en puissance, en ce sens qu'il est capable de se laisser enrichir par un autre. Mais en puissance *active*, en ce sens que ce néant serait capable de s'enrichir lui-même et de devenir tout; c'est inintelligible. Il faut donc ajouter à ce néant, pour le faire exister, toutes les qualités positives et tous les modes dont on l'avait d'abord dépouillé; en sorte que ce prétendu infini aurait besoin, pour être, d'additions successives : troisième et dernière contradiction !

Pour les soutenir les unes et les autres, on en est réduit, avec Hegel, à ériger en principe l'identité des contraires et l'indifférence des différents (1) ; mais nous refusons de suivre les nouveaux sophistes sur ce terrain, et nous nions avec assurance l'identité de l'infini et de l'indéterminé, qu'ils ont posée en majeure.

L'indéterminé n'est pas le fond des choses.

La *mineure*, avons-nous dit, n'est pas moins fausse. Pour que l'être indéterminé et abstrait pût être l'étoffe et le fond substantiel d'où tous les êtres seraient tirés, il faudrait qu'il fût antérieur à ces êtres ou au moins contemporain. Or il n'en est rien, et l'observation la plus simple nous apprend que l'abstrait est postérieur au concret. Il est, en effet, le résultat d'un travail d'abstraction que mon esprit opère sur les êtres concrets qu'il a perçus. Après les avoir perçus tels qu'ils sont, mon esprit les dépouille de tous leurs caractères individuels, puis de tous leurs caractères spécifiques et génériques, pour ne voir que ce trait commun à tout ce qui existe ou pourrait exister, l'être en général. Notion dérivée des représentations sensibles, la plus abstraite et la plus vide de toutes les notions, qui ne

(1) « Le néant, dit un disciple de Hegel, Michelet de Berlin, a autant de droit à l'existence que l'être lui-même. Le néant est même une catégorie plus riche que l'être » !!!

se suffit pas à elle-même, ne peut se soutenir seule dans l'existence, puisque l'abstrait ne peut exister comme tel que dans mon esprit qui le crée, et à plus forte raison ne peut point agir seul, ni rien produire du tout. En faire la substance et la cause universelle, c'est se payer de mots, en réalisant des abstractions ; c'est mettre l'abstrait avant le concret, l'ombre avant la réalité, la puissance avant l'acte, l'effet avant la cause, et renverser la raison (1).

Les autres raisons alléguées par les panthéistes, en faveur de leur thèse, sont tirées des conséquences de la thèse spiritualiste. Une fois établie la distinction substantielle de Dieu et du monde, il nous faut en effet préciser les relations entre Dieu et le monde. Dieu est-il créateur ? Dieu est-il Providence ? Ici surgissent de nouvelles difficultés qu'ils s'imaginent volontiers être insolubles. C'est ce que nous avons hâte d'examiner.

(1) Voici la belle réfutation de cette erreur par S. Thomas : « Quia id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt (pantheistæ) divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium ; non considerantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur (a mente)... Divinum esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura ; et non solum sine additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde in hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab omnibus aliis distinguitur et quodammodo individuatur. » S. Thomas, *Contra Gent.*, L. I, cap. 26.

II

Dieu est Créateur.

Le préjugé anti-créationniste.

La plus grave — nous pourrions dire la seule grave — des difficultés qui arrêtent nos adversaires les plus loyaux, sur le seuil du théisme véritable, c'est la doctrine de la création. Le préjugé anti-créationniste a une telle puissance sur certains esprits, qu'ils préféreraient le panthéisme, avec ses contradictions manifestes et reconnues, à un théisme qui imposerait le dogme mystérieux de la création *ex nihilo*.

Comment tirer quelque chose de rien, vous répètent-ils ! *Ex nihilo nihil fit.* Cette formule, répondrons-nous, a un sens très vrai. Nous-même nous nous en sommes servi victorieusement dans cette étude ou dans les précédentes, et nous nous garderions bien de nier une telle évidence, ni de soutenir une doctrine qui y contredirait. Mais nous croyons qu'il y a une manière de comprendre la création qui ne contredit en rien ce principe sagement entendu, et qui, sans supprimer entièrement le mystère, supprime du moins en lui toute contradiction ; le rend sinon entièrement lumineux, du moins entièrement raisonnable, et surtout infiniment préférable aux systèmes contradictoires imaginés pour le supplanter.

Trois systèmes.

La question est assez importante pour lui consacrer un chapitre entier, où nous exposerons successivement les trois théories imaginées par l'esprit humain pour expliquer l'origine du monde, savoir : le *dualisme*, l'*émanation* et la *création ex nihilo*.

***

I. L'Émanation.

La première idée qui se soit présentée à l'esprit

humain pour expliquer comment Dieu est à la fois cause du monde et distinct du monde, c'est celle *d'émanation*. Dieu aurait produit le monde, en le tirant de son sein, comme l'araignée tire d'elle-même sa toile aérienne, comme la source produit le ruisseau, comme la lumière fait rayonner son éclat.

L'émanation consiste donc essentiellement dans une division et une séparation en diverses parties de la substance divine. Elle diffère de l'évolution de Spinosa et autres panthéistes, — appelée parfois *émanation immanente*, — en ce qu'elle aboutirait à la production de substances nouvelles, étrangères à Dieu, tandis que l'évolution panthéistique ne produit que des modifications et des accidents ou des accroissements dans la substance divine. Mais cette distinction est surtout théorique, car plusieurs systèmes panthéistiques peuvent être interprétés dans les deux sens.

Critique générale.

Quoi qu'il en soit, le système émanatiste, bien loin d'éviter les inconvénients du panthéisme, nous y ramène par un autre chemin ; il y ajoute même des obscurités et des contradictions nouvelles, comme il est aisé de s'en convaincre.

Le monde, n'étant qu'un fragment de la substance divine, devrait avoir la même nature. Il serait donc nécessaire, infini, parfait, éternel, immuable, simple et spirituel, ce qui est ouvertement contraire à l'observation extérieure et au témoignage de la conscience ; — ou bien, en se détachant de la substance divine, il aurait perdu sa première nature, ce qui est inintelligible surtout dans un être nécessaire ; — ou bien enfin, il réunirait les deux natures, et serait en même temps nécessaire et contingent, infini et fini, parfait et imparfait, éternel et temporel, immuable et changeant, un et multiple, esprit et matière, etc., etc.

C'est l'identité des contraires de nouveau introduite au sein de l'être, et la ruine de toute certitude objective et de toute science.

En outre, comment croire que la substance divine, qui est parfaitement simple, puisse se diviser et se multiplier à la façon des substances matérielles ?

Est-il possible que Dieu puisse ainsi aliéner une partie de sa propre substance ?

Est-il possible qu'il puisse faire changer de nature à la partie aliénée de cette substance, au point de la rendre finie, temporelle, mobile, contingente, imparfaite, composée, divisible, matérielle, alors qu'elle jouissait par essence des propriétés contraires ? Ce sont là non pas seulement des obscurités et des mystères, mais des contradictions évidentes, que tous les efforts des philosophes n'ont pas encore réussi à atténuer et à rendre acceptables.

Critique particulière.

Pour relier les deux termes contradictoires et faire sortir le fini de l'infini, le contingent du nécessaire, les Alexandrins ont imaginé une série interminable d'êtres intermédiaires, qui descendent graduellement, par des *processions* insensibles, de l'Un à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Ame, de l'Ame au Monde. De même, les Gnostiques, qui font sortir de leur Plérome toute une lignée d'Eons ou de Demiurges. Mais toutes ces transitions, d'ailleurs tout à fait imaginaires et chimériques, bien loin de combler la distance qui sépare le fini de l'infini, le contingent du nécessaire, et de résoudre la difficulté, ne parviennent même pas à la masquer aux yeux de tout esprit sérieux. Autant vaudrait-il, avec nos évolutionnistes contemporains, faire sortir l'être du néant, par voie de processions insensibles, exigeant des milliards de siècles ; comme si le temps pouvait suffire à identifier les contraires !

Dans le même but, Fichte a inventé l'hypothèse de

l'extériorisation, et Schelling celle de la *chute* ou du *saut*, qui ont la prétention de remplacer l'évolution lente des Alexandrins par une évolution brusque. Mais la difficulté n'en est pas amoindrie. Comment comprendre, en effet, que l'idée — cause première d'après Fichte — *s'extériorise en sortant d'elle-même, et produise la nature en devenant autre qu'elle-même*?

Schelling, qui se moquait à bon droit de cette explication purement verbale, a essayé de la remplacer par une autre qui ne vaut guère mieux. « Le fini, dit-il, d'après M. Janet, ne peut sortir de l'infini par voie de dégradation et de diminution, attendu qu'il y a un abîme entre la perfection divine et le monde phénoménal, qui est un véritable non-être. On ne peut donc concevoir l'origine du fini que comme un saut (*saltus*), une rupture complète avec l'absolu (*ein vorkomnes Erbrechen*), une sorte de chute ou de défection hors de l'absolu (*in einer Entfenung einen Abfall von dem Absoluten*). — Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas d'une chute de l'absolu lui-même, car il y aurait en allemand, le génitif (*des Absoluten*). C'est une chute, un saut hors de l'absolu. Mais alors, qui est-ce qui tombe, qui est-ce qui saute, puisque ce n'est pas l'absolu, lequel cependant existe seul ? Il semble que ce soit un absolu qui se détache de l'autre comme son image, sans avoir aucune réalité. Aussi Schelling enseigne-t-il que le monde phénoménal n'a qu'une relation indirecte avec l'absolu. « Nul fini, dit-il encore, ne peut naître immédiatement de l'absolu ; et cependant la chute est elle-même absolue et vient de « l'absolu. Que si cet autre absolu (le monde) se pose « lui-même comme indépendant, c'est sa faute, et il ne « peut s'en prendre qu'à lui-même des maux qui sont « la conséquence de sa défection. » — Ainsi, si le mal est dans le monde, c'est la faute du monde, c'est tant

pis pour lui ; pourquoi a-t-il voulu être monde et que ne restait-il au sein de Dieu ? »

M. Paul Janet, auquel nous venons d'emprunter cette analyse, a mille fois raison de conclure et nous conclurons avec lui : « Comment comprendre que Dieu se révolte ainsi contre lui-même, et qu'une partie de son être aspire à vivre d'une vie indépendante, et à jouer un faux absolu, au lieu de rester uni au véritable dont il est partie essentielle ?... Qui peut comprendre des assertions aussi contradictoires, et en quoi sont-elles plus claires que le dogme de la création ? » (1)

*
* *

II Le Dualisme philosophique.

On le voit clairement, la tentative de faire sortir le fini de l'infini, le contingent du nécessaire, en un mot le monde de Dieu, par voie d'émanation substantielle ou de division de substance, quoiqu'elle ait été renouvelée à travers les siècles par de grands esprits, a échoué pleinement, parce qu'elle se heurtait à une contradiction et à une impossibilité manifestes.

Certains philosophes l'ont compris, et ils ont cru se tirer d'embarras en supprimant cette relation de cause à effet, qui relie Dieu et le monde, et en soutenant que la matière est éternelle et nécessaire aussi bien que Dieu lui-même : c'est le *Dualisme* philosophique. Mais ce remède est encore pire que le mal.

Critique deux infinis.

La coexistence de deux êtres nécessaires, éternels et infinis est, en effet, contradictoire et impossible. Il ne saurait y avoir deux infinis. Vous avez beau atténuer les perfections et la réalité de la matière, au point de la réduire à l'état de simple puissance passive sur les confins du néant, il lui reste quand même une réalité quelconque, une réalité nécessaire, que vous refusez

(1) *Histoire de la philosophie*, p. 875.

à l'être divin. Cet être divin est donc limité, amoindri de toute la réalité nécessaire que vous accorderez à son rival. Et non seulement il est amoindri dans son être, mais encore dans sa puissance et son opération, car il ne suffit plus à rien produire tout seul, il est dépendant dans ses ouvrages de la matière et des aptitudes de cette matière. Et si ces ouvrages, sortis de ses mains, dépendent de lui quant à leurs modes et à leurs figures, ils en sont au contraire indépendants par le fond de leur être. Dieu n'est donc plus la cause des causes, celle qui se suffit à elle-même, et qui nous donne la raison dernière de tout ; en d'autres termes, Dieu n'est plus Dieu : il a perdu sa raison d'être.

Création des formes.

La difficulté de la création n'est même pas supprimée dans ce système, car il resterait encore à nous expliquer l'apparition des formes substantielles. La matière première n'est, en effet, qu'un des coéléments de la substance, et le moins important. C'est surtout la forme qui est la substance, puisque c'est de ce nom que nous appelons le principe qui pense, qui sent, qui vit, et qui agit dans l'homme ; celui qui sent, qui vit et qui agit dans l'animal ; qui vit et qui agit dans la plante ; qui agit dans la molécule chimique. Il faut donc, dans ce système, supposer que les formes cosmiques, végétales et animales, sont nécessaires et éternelles, comme la matière, ce qui est contraire à l'expérience, et ne tendrait à rien moins qu'à rendre Dieu à peu près inutile ; — ou bien admettre la création des formes substantielles, par exemple la création de l'âme humaine, difficulté aussi grave que la création de la substance matérielle, dont nous avons hâte d'aborder l'explication, pour répondre aux vœux de nos lecteurs.

Dualisme théologique.

Faisons remarquer toutefois que sur cette première erreur du Dualisme philosophique, on pourrait en

greffer une seconde, en supposant que l'un des deux êtres nécessaires et coéternels est un principe de mal, tandis que l'autre serait un principe de bien, toujours en lutte, l'un contre l'autre. Alors on a le *dualisme théologique* imaginé par les Manichéens, et récemment renouvelé par Stuart Mill, dans ses trois opuscules posthumes sur la religion. Toutefois, comme ce nouveau dualisme n'a plus pour but d'expliquer la création, mais de répondre à l'objection contre la Providence, tirée de l'existence du mal, nous en ajournons la discussion au chapitre suivant.

*
* *

III
La Création *ex nihilo.*

La création est la conséquence logique de la ruine des deux autres systèmes. Si la substance divine est distincte de la substance cosmique, et qu'il soit également impossible de les faire coexister à côté l'une de l'autre comme deux êtres nécessaires, ou de les faire dériver l'un de l'autre par voie d'émanation ou de fractionnement, il ne reste plus qu'à les faire dériver par voie de causalité efficiente ou de création. L'esprit humain n'a pas encore inventé de nouvelle hypothèse. *Dualisme*, *émanation* ou *création* : nous n'avons que le choix entre ces trois partis, et les deux premiers étant reconnus contradictoires, il nous faut adopter le troisième, s'il n'est pas lui-même vicié par la contradiction : ce qu'il nous faut examiner.

Sa vraie notion.

Commençons par exposer la notion de la création sagement entendue.

La création dont il s'agit ici, n'est pas une simple production de modes, mais une production de substance. En cela l'action du Créateur diffère essentiellement de celle de l'Architecte. Elle diffère également de l'action génératrice des plantes ou des animaux,

qui fait passer de la puissance à l'acte le principe vital, sans produire de substance nouvelle.

On l'appelle d'ordinaire création *ex nihilo*, mais c'est par un artifice de langage, dont il est aisé de se rendre compte. Aussi faut-il tout d'abord s'entendre sur ce mot qui pourrait être équivoque, de même que sur l'axiome *ex nihilo nihil fit*, qu'on lui oppose si souvent et si légèrement.

1° Il est clair que le néant ne peut rien produire, ni comme cause efficiente, ni comme cause finale. En ce sens, l'axiome *ex nihilo nihil fit*, le néant ne produit rien, n'est qu'une des nombreuses formes du principe de causalité ou de raison suffisante, auquel nous souscrivons sans réserve.

2° Il est encore vrai que l'on ne peut rien tirer du néant, comme d'une cause matérielle. Le sculpteur tirera son bloc de marbre de la carrière et nullement du vide. Dieu lui-même ne pourrait faire tailler ou sculpter le néant. En ce sens, l'axiome *ex nihilo nihil fit* est encore irréprochable. Rien ne vient du néant comme d'une cause matérielle. Le néant n'est la cause matérielle de rien, pas plus qu'il n'est la cause formelle de rien (1).

3° Reste à savoir si une cause efficiente, toute-puissante, ne peut rien faire sans matière première. Or l'axiome précité n'en dit rien ; que si on voulait lui donner ce sens, il affirmerait une chose qui n'est plus évidente, mais qui aurait besoin de preuve.

Sans doute, l'être contingent et fini n'agit jamais sans matière première. Il est borné à la fois par sa propre puissance et par les conditions matérielles. *Possibilité* de la création.

(1) « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem (successionis) tantum ; sicut cum dicitur : *Ex mane fit meridies*, id est post mane fit meridies. » S. Thomas, 1ª, q. 45, a. 1, ad 3.

Mais, s'il n'agit jamais ainsi, est-ce par défaut de puissance ou parce que l'œuvre impliquerait contradiction ? Car, si l'œuvre n'implique aucune contradiction, elle devient possible pour une puissance infinie.

Or, je vous le demande, où se trouve la contradiction dans une action consistant à faire qu'un être qui n'existait pas au moment A, existe au moment B ? Il n'y en a aucune, assurément, et la preuve c'est que pour les êtres non substantiels, mais accidentels, tels que la pensée, la parole, la volition, etc., nous les produisons dans les mêmes conditions. Par ma propre puissance, telle pensée, telle parole, telle volition, qui n'existait pas au moment A, devient existante au moment B. Le passage de la non-existence à l'existence, produisant l'être après le non-être, en deux temps différents, n'est donc en aucune façon contradictoire. La seule contradiction consisterait dans la coexistence simultanée de l'être et du non-être, ce qui n'est pas notre cas. S'il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps : *impossibile est idem simul esse et non esse*, il n'est plus impossible que la même chose soit et ne soit pas en des temps différents.

Existence de la création.

Mais, si la création n'est pas impossible, nous devons ajouter qu'elle a eu lieu, et, pour le prouver, il nous suffit de nous rappeler ce que nous avons déjà établi sur l'indigence absolue de l'être contingent et sur la toute-puissance sans bornes de Dieu.

1° Indigence absolue de l'être matériel.

L'être contingent est celui qui n'est pas nécessaire et dont la non-existence n'implique aucune contradiction. *Le cercle est possible*; *le tout est plus grand que la partie*; *il faut faire le bien et éviter le mal*, sont des vérités nécessaires, car leur non-existence serait contradictoire. Au contraire la non-existence de Pierre ou de Paul, de tel ou tel atome, n'implique aucune contradiction. Ils auraient pu ne pas être. En eux-mêmes,

ils sont indifférents à l'existence ou à la non-existence; en sorte que, s'ils existent, il faut chercher ailleurs qu'en eux la raison de leur existence; en un mot ils ont été produits Tout ce qui est contingent est produit; tout ce qui est produit est contingent : ces deux termes sont synonymes (1).

Mais ce raisonnement s'applique à tous les éléments, sans exceptions, des êtres qui nous entourent, à leurs substances comme à leurs modes, à leur matière comme à leur forme. Ils ont donc été produits intégralement, quant à leur fond substantiel et quant à leur forme extérieure.

a) Prouvée par ses modes.

En effet : *a*) les modes ou manières d'être étant la manifestation et l'épanouissement de l'être substantiel, nous devons juger de la nature de la substance par la nature du mode, comme on juge l'arbre à ses fruits, et la cause par ses effets : *modus essendi sequitur esse.* Si le mode est contingent, la substance est contingente ; s'il est nécessaire, la substance sera pareillement nécessaire. Or de l'aveu même de nos adversaires, tous les modes et phénomènes des êtres matériels qui nous entourent sont mobiles et contingents. La matière affecte les formes les plus diverses, elle peut être élevée de l'état inorganique à l'état organique ; devenir vivante, sensible, et retourner ensuite au monde minéral. Autour de moi, je vois toutes choses naître et périr : les astres eux-mêmes, d'après la science, sont soumis à cette loi. En un mot, toutes les manières d'être de l'Univers et de toutes ses parties sont contingentes. Leur être substantiel l'est donc pareillement, et partant il a dû être produit aussi bien que ses modes.

(1) « Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam; quia in se consideratum ad utrumlibet se habet ; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet. » S. Thomas, *Contra Gent.* L. II, cap. XV.

b) Prouvée par sa substance.

b) D'ailleurs interrogeons la substance matérielle elle-même. Nous la trouverons contingente, quel que soit le système philosophique que nous adoptions sur sa nature intime.

Si nous sommes partisans de la matière et de la forme, nous devons reconnaître que les formes sont contingentes puisqu'elles naissent, périssent ou se transforment. Quant à la matière première, son impuissance à exister seule, sa nature imparfaite qui la réduit à n'être qu'une puissance purement passive voisine du néant, sont des caractères manifestes de contingence, que l'on ne saurait attribuer sans contradiction à l'être nécessaire, acte pur et sans mélange de potentialité. Et l'on a beau dire que la matière est indestructible, que *rien en elle ne se crée ni ne se perd*, comme le démontre la loi de la permanence des poids, qui restent identiques à travers toutes les combinaisons chimiques, — tout cela est vrai, nous l'admettons volontiers, — mais ce n'est nullement incompatible avec le fait que la matière aurait été créée à l'origine avec les propriétés et l'indestructibilité que nous constatons depuis qu'elle existe. Cette indestructibilité est d'ailleurs relative à nos procédés scientifiques : elle prouve l'impuissance de l'homme et des agents naturels ; mais elle ne prouve nullement l'impuissance de Dieu.

Enfin, quel que soit le système que nous ayons préféré ; que nous soyons scolastiques, atomistes, dynamistes ou autres, il nous faut bien admettre que la matière qui nous entoure se mesure et se pèse. Nous pouvons calculer le poids de la terre et le nombre de mètres cubes qu'elle contient. De même, pour les autres planètes ou étoiles. Mais si la matière est essentiellement quantitative, elle est finie et bornée, car il n'y a pas de quantité infinie, comme nous l'avons dé-

jà établi, avec tous les mathématiciens. Que si elle est finie et imparfaite, elle n'est point l'être nécessaire et parfait. Elle est donc contingente, et partant, produite.

Nous arriverions encore à la même conclusion, en considérant que, de l'aveu de tous, la matière est indifférente au repos ou au mouvement, et qu'elle a besoin pour être déterminée à l'un de ces deux états d'une intervention étrangère. Mais, comme il lui est impossible d'exister sans être déterminée à l'un de ces deux états, l'existence même lui devient impossible sans une intervention étrangère. La matière est donc, encore une fois, dépendante dans son existence elle-même, et partant, produite.

Après avoir constaté l'indigence absolue de l'être contingent, qui n'a en lui-même la raison suffisante, ni de ses manières d'être, ni de son être substantiel, et qui doit tout recevoir, puisqu'il n'a rien par lui-même, nous allons compléter la preuve, en montrant que Dieu est assez puissant pour lui donner tout ce dont il a besoin pour exister, et le fond et la forme, en sorte que lui refuser ce pouvoir créateur serait ruiner l'indépendance absolue de sa puissance, la limiter et même l'annihiler complètement. 2° Puissance absolue de Dieu.

Lorsqu'un artiste travaille un bloc de marbre pour lui donner une forme, la causalité se partage. Deux causes interviennent : l'une active et supérieure, qui a la part principale dans la production du chef-d'œuvre, mais qui pourtant n'a qu'une part. L'autre passive et moins noble assurément, mais pourtant indispensable. Sans le bloc de matière, sa dureté, sa finesse et ses aptitudes spéciales, la statue ne sera jamais sculptée. Le rôle de la cause matérielle diminue d'autant la part de la cause efficiente dans la causalité totale, en sorte que l'artiste, malgré son génie, doit avouer que sa puissance est singulièrement limitée et dominée Serait dépendante.

par les conditions matérielles ; il a besoin du secours d'une matière étrangère pour opérer, et se trouve forcé de se soumettre à toutes ses lois.

Est-ce bien là le rôle que nous devons attribuer à une cause infiniment puissante et souverainement indépendante, dans la création du monde ; et pouvons-nous supposer un instant que cette infime matière puisse conditionner l'infini, ou se moquer de lui, en lui disant comme le grain de sable à l'Océan : *tu n'iras pas plus loin* ? Non assurément, une conception si grossière serait justement accusée *d'anthropomorphisme*, en ravalant ainsi l'action de la cause première au niveau de celle d'un vulgaire artisan ; et nous devons conclure, au contraire, que l'indépendance absolue de toute matière est le caractère propre d'une puissance infinie, comme cette dépendance est le caractère propre des puissances finies et contingentes (1).

Serait limitée.

Cette dépendance de la matière ne limiterait pas seulement l'opération divine quant à sa perfection intrinsèque, mais aussi quant à son étendue. Une fois épuisée la quantité de matière mise à sa disposition — car la quantité n'est jamais infinie — le Créateur se verrait forcé de s'arrêter dans ses œuvres. Ne pouvant pas créer d'autre matière, le voilà réduit à l'inaction et au chômage comme un ouvrier vulgaire ! Les conceptions de son intelligence sans bornes ne sont point épuisées ; il voit la possibilité de créer encore des myriades d'étoiles, de lancer dans les espaces des soleils et des mondes encore plus vastes et plus beaux. Tous ces êtres nouveaux seraient donc possibles pour l'esprit de Dieu, et impossibles pour sa volonté ? Vous introduisez alors la contradiction au sein de Dieu ; ou plutôt c'est la contradiction qui apparaît

(1) Cf. S. Thomas, 1a, q. 44, a. 1 et 2 ; q. 45, a. 1 et 2 ; *Qq. Disp., de Pot.*, q. 3, a 1.

au fond du système anti-créationiste et qui le ruine.

Il y a plus, et nous croyons pouvoir ajouter que si Dieu n'est plus l'auteur de la matière, le rôle de simple architecte que vous attribuez au Créateur devient lui-même impossible. En effet, cette matière serait un être nécessaire, soit qu'elle existe par elle-même, soit qu'elle provienne d'un fractionnement de la substance divine. Dès lors comment pourrait-il modifier ce qui est nécessaire ; comment pourrait-il agir sur un être indépendant, pour le modeler et le plier à son gré ? Toutes ces notions sont contradictoires. L'être qui est nécessaire ne peut être changé ; l'être qui est indépendant d'un autre ne peut être soumis à son action. En sorte qu'un Dieu qui ne serait pas Créateur de la matière des mondes, n'en serait même plus l'Architecte : sa puissance extérieure serait détruite. Serait même annihilée.

*
* *

La thèse de la création n'est donc plus douteuse pour le philosophe qui a compris l'indigence absolue de l'être contingent, et d'autre part la toute-puissance infinie de Celui qui, étant la Cause des causes, doit être cause de tout ce qui n'est pas Lui, sans exception. Pourquoi donc cette vérité a-t-elle tant de peine à entrer dans certains esprits ? Le principe de *l'idée claire*.

Nous n'hésitons pas à répondre que ces répugnances viennent du préjugé rationaliste, ou, si l'on veut, de la méthode cartésienne de *l'idée claire.*

Que si par ce critérium de l'idée claire, on voulait entendre seulement qu'il ne faut jamais admettre aucun mot aucune proposition, sans en avoir compris clairement le sens, ils auraient mille fois raison. Interprétation vraie.

Mais est-il vrai que le mot de création soit vide de sens et inintelligible ? Nullement. Il signifie : 1° que Dieu et le monde sont réellement distincts comme

deux substances, et non pas seulement comme les phénomènes d'une même substance ; 2° que la substance du monde n'est pas une parcelle détachée de la substance divine ; 3° qu'elle a été produite par la Toute-puissance de Dieu. Or ces trois affirmations ont un sens très précis et parfaitement clair. Que vient-on nous parler de mots vides de sens, et de propositions inintelligibles ? Rien de plus facile à saisir, et quand j'affirme la création, je sais parfaitement ce que j'affirme et ce que je nie.

Interprétation fausse.

Cependant les rationalistes poussent beaucoup plus loin leurs exigences. Ils soutiennent, par le fameux critérium de l'idée claire, qu'on ne doit admettre en son esprit que les faits dont on a clairement compris la raison. Mais il serait aisé de leur répondre : Vous qui refusez d'admettre l'efficacité toute-puissante de l'action divine, parce que vous ne la comprenez pas, comprenez-vous mieux l'efficacité restreinte de l'action humaine ou des autres forces de la nature ? Tous les jours cette activité se déploie sous nos yeux ou au plus profond de notre conscience : la volonté engendre le mouvement, l'esprit produit la pensée, la vie engendre la vie, et cependant nous ignorons le *comment* de cette activité mystérieuse.

Cette ignorance du procédé autorise-t-elle les savants à nier ou à mettre en doute le dynamisme universel de la nature ? Loin de là, ils y croient plus que jamais. Ils y croient sans le comprendre. Et nous nous étonnerions de ne pas comprendre clairement la nature d'une action transcendante, impossible à observer, alors que la nature des opérations sensibles, journellement observées et expérimentées, nous échappe entièrement ? Ce ne serait pas raisonnable. « Vouloir borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons comprendre, ce serait d'ailleurs donner une étendue

infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même fini » (1).

Nous devons donc nous arrêter humblement là où notre raison s'arrête, non pour contester les vérités qu'elle a clairement découvertes, mais croire avec une confiance entière au lien invisible qui relie entre elles ces mêmes vérités, et que nous entrevoyons déjà dans l'ombre du mystère.

Nous l'entrevoyons, en effet, par quelques analogies avec les phénomènes connus de la nature, et surtout avec ceux de la conscience. En voici deux exemples des plus remarquables. Comparaisons et analogies.

L'acte de la génération par lequel l'âme, non seulement meut le corps, mais construit progressivement et organise ses membres, a été appelé par Aristote, S. Thomas, Claude Bernard, un acte créateur. Métaphore hardie, sans doute, mais qui doit avoir quelque fondement analogique, car elle est répétée par tous les physiologistes contemporains. Dans l'organisation embryonnaire, en effet, le principe vital ne se contente pas d'attirer à lui quelques atomes de matière et d'établir entre eux des relations nouvelles. Non, il les transforme et leur donne un être nouveau. Quelle différence prodigieuse entre ces os, ces viscères, ces muscles, ces vaisseaux, ces nerfs moteurs ou sensibles, en un mot, entre cette chair vivante et la matière d'où elle a été tirée ! La quantité matérielle est demeurée la même, mais le degré d'être est de beaucoup supérieur.

Voilà donc quelque chose de réel, un degré d'être positif, bien différent d'une simple relation ou de quelques modes accidentels, qui a été ajouté à la matière, qui, par conséquent, n'a pas été tiré de la matière, mais seulement de l'âme. Sous son influence,

(1) J. Simon, *La religion naturelle*, p. 37.

le non-vivant est devenu vivant, le non-homme est devenu homme. L'âme a donc opéré comme une création partielle, qui nous laisse entrevoir la possibilité d'une création totale, par laquelle le non-être devienne l'être (1).

Deuxième analogie.

Mais c'est surtout aux phénomènes de la conscience qu'il faut toujours en revenir pour avoir une idée plus claire des notions de cause, d'effet ou de production. Lorsque je veux, et que l'acte libre jaillit spontanément de ma puissance, lorsque je pense et que ma pensée se produit et se multiplie elle-même en images ou en expressions sensibles, n'y a-t-il pas là production de quelque chose de réel, parfaitement distinct de ma substance ou de mes facultés, car ces actes passent et mes facultés demeurent, ils sont multiples et mon âme est parfaitement simple et indivisible?

Or ces actes, qui s'accumulent comme une richesse nouvelle, s'ajoutent à mes puissances natives, sans augmenter leur être, ils en sortent sans rien diminuer de leur être, et sans le diviser; ou bien ils s'y multiplient sans violer leur unité essentielle Ainsi la substance créée sort du sein de la substance divine, sans l'épuiser, ni la diminuer, sans fractionner ou altérer son unité parfaite, et même sans l'augmenter ou l'enrichir: c'est l'effet qui sort de sa cause efficiente, où il était éminemment contenu, suivant la belle parole de S. Jean : Tout ce qui a été fait était déjà vie en Lui, avant que les siècles fussent ouverts, *quod factum est in ipso vita erat*.

Déjà Dieu avait tout l'être, puisque celui des créatures n'est qu'une image et un écho lointain de ses inimitables perfections. Il le conserve encore tout en-

(1) « Sicut generatio hominis est ex non-ente quod est non-homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non-ente quod est nihil. » S. Thomas, 1a, q. 45, a. 1.

tier, sans partage et sans rivalité possible, car sans la perpétuelle influence de cet acte créateur — comme nous le verrons bientôt — nous retomberions dans le néant d'où nous sommes tirés. Enfin il nous communique l'être, sans se diviser ni se fractionner lui-même, comme la pensée communique la science, comme la vie engendre la vie, en restant inaltérable dans son unité essentielle. Cette unité suffit à ma raison : il suffit que Dieu ait tout l'être éminemment ; il serait inutile et surtout contradictoire, qu'il fût formellement tous les êtres.

Ainsi comprise, la création peut s'appeler une *participation* à l'être divin. Ce mot revient souvent dans les écrits de S. Thomas, mais il exprime une participation par similitude et non par fractionnement. Ainsi l'élève participe à la science du maître et la copie à la beauté du chef-d'œuvre. Le Docteur angélique va même jusqu'à employer le mot d'*émanation* (1), mais il est clair que c'est encore dans le même sens, et non dans le sens réaliste, que nous lui donnons aujourd'hui plus communément.

*
* *

Un grave écueil.

Toutes ces comparaisons, si utiles pour nous faire comprendre par analogie la nature de l'acte créateur, ont, il est vrai, un danger manifeste, lorsqu'on les prend au pied de la lettre, c'est-à-dire lorsqu'on les prend pour de vraies similitudes, alors qu'elles ne sont que de simples analogies.

L'analogie n'implique aucun rapport de complète similitude, encore moins d'identité ou d'égalité, et nous permet cependant de raisonner par comparaison.

(1) « Oportet considerare emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. » S. Thomas, 1ª, p. 45, a. 1.

Ainsi on peut souvent raisonner par analogie entre la plante et l'animal, entre l'aile de l'oiseau et la nageoire du poisson, entre l'être divin et l'être créé. De même, nous venons de rapprocher la production par la cause efficiente d'une *entité accidentelle* et la production d'une *entité substantielle*. Mais il raisonnerait fort mal celui qui de ce simple rapprochement voudrait conclure à l'identité, ou nous faire dire que la création n'est plus qu'une production d'entités accidentelles dans la substance divine.

L'école spiritualiste contemporaine n'a pas toujours évité cet écueil, et nous pourrions citer de Victor Cousin, de Franck, de M. Ravaisson et de bien d'autres philosophes, plus d'un passage qui, par leurs confusions, justifierait cette grave critique. Mais s'il faut condamner l'abus, du moins l'usage de ces analogies n'a rien d'illégitime, au contraire, et nous croyons que certains auteurs qui les ont exclues sommairement, ou qui les ont même condamnées, ont péché par excès de prudence.

Cousin. Parmi les philosophes qui n'ont pas su éviter l'écueil que nous venons de signaler, nous avons nommé Cousin. Cousin exagère, en effet, gravement lorsqu'il dit par exemple : « Créer est une chose qui n'est pas si difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes. En effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre... Nous le créons, car nous ne le rapportons à aucun autre principe que nous ; nous l'imputons à nous, et à nous exclusivement. La création divine est de même nature. Dieu, en créant l'univers, ne le tire pas du néant qui n'est pas, qui ne peut pas être, qui est un pur mot. Il le tire de lui-même. » (1) Il est clair que s'il le tire de lui-

(1) Cousin *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç. V.

même, comme les phénomènes psychiques se tirent de l'âme, nous sommes en plein panthéisme.

Cousin ne se trompe pas moins, lorsqu'il ajoute que Dieu crée les choses par le seul fait qu'il les pense. Comme sa pensée s'étend à tout, nécessairement, il s'en suivrait que tous les possibles sont tous réalisés à la fois et éternellement, ce qui est insoutenable, et ruinerait en même temps le concept de la possibilité des choses et celui de création libre.

M. Franck, dans son dictionnaire de philosophie, reproduit la même exagération. « Si le néant, dit-il, ne peut jouer aucun rôle dans la création, il est donc vrai de dire que l'Univers sort de Dieu comme un acte libre sort de l'agent moral qui le produit. » Les explications qui suivent n'atténuent pas suffisamment la portée trop absolue de cette affirmation. Notre volonté, en produisant un acte libre, ne produit aucune substance. Si donc l'acte créateur était identique à ce point de vue, la création ne serait qu'une modification ou une simple évolution de la substance divine, et nous retomberions dans le spinosisme, bien loin de l'avoir évité. Franck.

Un autre philosophe va nous faire encore mieux saisir tout ce que l'abus des comparaisons et des figures peut avoir de dangereux en un sujet si délicat. M. Ravaisson, dans son beau *Rapport sur la philosophie*, imagine de rapprocher la création du mystère de l'Incarnation, et même de la mort et de la résurrection du Sauveur. Laissons-lui la parole : « Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible : c'est que ce néant, il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être ; de ce qu'il a annulé, en quelque sorte, et anéanti de la plénitude de son être (*Se ipsum exinanivit*), il a tiré par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. » — Un peu plus loin il ajoute en développant sa pensée : « Ce fut M. Ravaisson.

dans presque tout l'Orient, et depuis un temps immémorial, un symbole ordinaire de la Divinité, que cet être mystérieux, ailé, couleur de feu, qui se consumait, s'anéantissait lui-même pour renaître de ses cendres... Suivant la tradition indienne... la Divinité s'est sacrifiée elle-même, afin que de ses membres se formassent les créatures... Selon les platoniciens, le monde a pour origine un abaissement, ou, suivant un terme familier à la dogmatique chrétienne, une condescendance de la divinité... Selon le dogme chrétien, Dieu est descendu par son fils, et descendu ainsi sans descendre, dans la mort, pour que la vie en naquît et une vie toute divine » (1).

Quelle que soit l'originalité de ces rapprochements, nous ne pouvons accorder qu'ils aient l'ombre d'un fondement. En prenant un corps semblable au nôtre, le Fils de Dieu ne crée rien, et nous ne voyons pas comment cet acte peut avoir la moindre analogie avec la création. Quant à l'explication de l'acte créateur par une diminution, un abaissement, une limitation de la substance infinie (*se ipsum exinanivit*), nous voyons bien ce qu'elle a de commun avec le fameux *saut* de Schelling, ou avec ces théories hégéliennes qui confondent l'Être suprême avec l'être en général, indéterminé par lui-même et se déterminant dans les individus, mais nous voyons moins clairement comment une telle théorie, panthéistique au premier chef, pourrait se justifier d'une si grave accusation.

Ce n'est certainement pas avec des explications si compromettantes que l'on ramènera les panthéistes. Bien loin d'éclaircir le mystère, elles l'obscurcissent et le défigurent. Aussi M. Vacherot a-t-il eu raison de ne pas s'en montrer satisfait. « Dieu auteur du

(1) Ravaisson, *Rapport sur les progrès de la philosophie en France au XIXe siècle*, p. 262-264.

néant, la création expliquée par une sorte d'anéantissement suivi d'un réveil et d'une résurrection, voilà, que M. Ravaisson nous permette le mot, de ces subtilités par trop alexandrines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme » (1).

Voilà qui n'est pas mal répliqué, et qui doit servir de leçon aux spiritualistes assez imprudents pour emprunter leurs formules aux panthéistes d'outre-Rhin.

*
* *

Ces spiritualistes imprudents sont malheureusement trop nombreux, et nous pourrions encore citer plus d'un nom célèbre, tels que Gunther, Gioberti et Rosmini. Celui-là en Allemagne, ceux-ci en Italie, ont enseigné sur la création des erreurs fort dangereuses, qui ont eu un grand retentissement dans leurs pays. **Gunther. Gioberti.**

Gunther a soutenu que la création n'a été que la formation de l'idée de non-moi dans la pensée divine. C'est là une réminiscence des théories de Fichte.

Gioberti, dont la doctrine, à cause de ses obscurités et de ses incohérences, n'est pas toujours aisée à bien saisir, semble expliquer la création par une simple modification de l'idée divine : ce qui nous rapproche assez de Hegel.

Mais l'interprétation des théories hégéliennes de beaucoup la plus originale est celle de Rosmini ; aussi le lecteur nous saura-t-il gré de lui en dire au moins quelques mots. **Rosmini.**

Rosmini part de sa théorie de l'*être en général*, qu'il considère comme un genre suprême, logiquement identique dans tous les êtres, en Dieu et dans les créatures. Bien plus, il considère cette idée abstraite

(1) Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 135.

comme une réalité concrète, que dis-je? comme une réalité divine (quelque chose du Verbe divin) qui entrera dans la constitution de l'Être divin et dans celle des êtres créés, pour y jouer le rôle d'élément initial ou de matière première, *materia invisa* (1).

Mais alors, me direz-vous, si Dieu et les créatures sont faits d'une même étoffe, c'est le Panthéisme? Non, vous répond Rosmini. Cet être commun à Dieu et aux créatures n'est qu'un être idéal, un commencement de substance ; ce n'est pas encore une substance. Cet être, en effet, ne s'achève pas de la même manière : en Dieu, il s'achève par un développement positif; dans la créature, par une détermination négative ou par voie de limitation. En ce sens, il y a diversité de substance, mais pas diversité d'être ; il n'y a qu'un seul être (2).

On trouvera peut-être que c'est beaucoup de subtilités pour échapper au panthéisme, après en avoir admis le principe ; mais voici qui n'est pas moins subtil, pour expliquer l'acte créateur.

Dieu, par une « abstraction divine », considère en Lui cet être initial, qui va faire tout le positif des créatures, et le découpe pour ainsi dire dans l'être infini (*est recisum a Deo*), suivant une figure limitative que

(1) « Esse indeterminatum... est divinum... est aliquid entis necessarii et æterni... est aliquid Verbi quod mens Patris non distinguit realiter, sed secundum rationem a Verbo. Verbum est materia invisa illa ex quâ, ut dicitur *Sap.* XI, 18, creatæ fuerunt res omnes universi. » Prop. 4, 5, 7, 19 (Décret du S. Office, 7 mars 1888).

(2) « Esse initiale (indeterminatum) est initium tum cognoscibilium quam subsistentium : est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum. » (Prop. 9) — « Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitationem. » (Prop. 12.) — « Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre *ponit* : hic igitur actus proprie non est *factus*, sed positus. » (Prop. 17.) — « Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens ; hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse ; atque hoc sensu, nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse. » (Prop. 18.)

lui fournit « l'imagination divine ». Cependant ces deux opérations se passent jusqu'ici dans l'ordre idéal. Une troisième opération, « la synthèse divine », rapproche ces deux éléments, l'être initial et la limite ; et c'est de ce rapprochement que jaillit la réalité des créatures (*qua unione creantur entia finita*).

Critique de Rosmini.

Nos critiques de ce système seraient fort nombreuses. Résumons-les en quelques points principaux.

1° Il est faux que l'être en général soit une notion générique. C'est une notion transcendante, qui ne s'applique que par voie d'analogie et non d'identité à Dieu et à la créature, à la substance et à l'accident, etc. Nous l'avons déjà longuement établi.

2° Il est faux que cet être indéterminé soit une réalité concrète, encore moins une réalité divine. Ce n'est qu'un être de raison et une pure abstraction.

3° Il est faux que l'indéterminé soit antérieur aux réalités concrètes et leur ait servi d'étoffe. L'indéterminé n'existe pas ; il n'y a que tels et tels êtres. C'est une création de notre esprit, sa première idée, qui suppose notre esprit déjà existant, ainsi que les réalités sensibles sur lesquelles notre esprit exerce sa puissance abstractive. L'indéterminé est donc postérieur aux choses concrètes.

4° Cet être indéterminé et vide, pour s'achever en Dieu, aurait besoin de quelque autre chose de positif. Que s'il n'existe pas autre chose, la plénitude de l'être divin devient impossible. Hegel était plus logique en la niant.

5° Pour s'achever dans les créatures, la limite ne lui suffit pas davantage. La limite est une négation ; l'Indéterminé est une abstraction vide. Ajoutez tant qu'il vous plaira une négation à une abstraction, vous ne ferez jamais une pierre, une plante, un cheval ou un homme. La limite, ajoutée à un être vide, ne produira jamais le plein.

6° Enfin, d'après Rosmini, Dieu *pose* son être initial dans les créatures (1). Mais poser ce qui existe déjà, ce n'est encore rien produire. Cette soi-disant création n'est donc plus une création de substance. Le mot reste, la chose est supprimée.

Nous pourrions encore nous étonner d'entendre attribuer à Dieu l'abstraction, l'imagination et la synthèse, dont il n'a que faire. Nous aimons mieux glisser sur ces détails et sur bien d'autres, pour faire observer que l'erreur fondamentale de Rosmini, comme celle de Hegel, est d'avoir mis l'abstrait avant le concret, la puissance avant l'acte, et de s'épuiser ensuite en vains efforts pour faire sortir le réel du possible, le plus du moins, en dépit du principe de causalité (2).

*
* *

La création est libre. Une autre concession dangereuse, que les spiritualistes avisés ne feront jamais au panthéisme, a pour objet la liberté de l'acte créateur.

L'idée de nécessité, introduite dans le dogme de la création, le défigurerait en effet profondément, en transformant cet acte de la volonté libre et de la libéralité gratuite de notre Dieu, en un acte nécessaire et fatal, où la liberté et la bonté divines ne trouveraient plus de place.

Pour les panthéistes, qui interprètent la création dans le sens d'une évolution ou d'un développement de la substance et de la vie divines, il est clair qu'elle doit être nécessaire. Conclusion qui d'ailleurs les condamne. Car, si le monde actuel est nécessaire, pourquoi n'a-t-il pas commencé plus tôt ; pourquoi doit-il avoir une fin ? Nous avons vu, en effet, que le commencement et la fin du système solaire où nous vivons.

(1) Rosmini, *Teosof.*, p. 380 et suiv.
(2) Cf. Mgr d'Hulst, *Mélanges phil.*, *Les propositions de Rosmini.*

est un des dogmes les mieux établis de la science moderne ; et nous en avons déjà conclu qu'un phénomène si fugitif, pour ainsi dire, ne saurait être dit nécessaire sans une contradiction flagrante.

Mais pour les philosophes spiritualistes, qui ont admis avec nous que Dieu est distinct du monde, qu'il possède en lui-même la plénitude de l'être et de la vie, et qu'il doit se suffire à lui-même, puisqu'il est l'être infini, on ne voit plus la nécessité qui l'aurait forcé de créer. D'où pourrait-elle venir, en effet, cette nécessité ? du côté des créatures, je ne vois rien de nécessitant. Elles sont toutes bornées, finies, imparfaites. N'ayant pas en elle-même la raison de leur existence, elles ont encore moins la raison d'une existence éternelle et nécessaire. Et si cela est vrai des créatures en général, à plus forte raison de telle ou telle en particulier. Pourquoi le monde actuel serait-il nécessaire plutôt que tel ou tel autre monde d'un plan différent mais également possible ? Certes l'existence du plan présent, de préférence à tant d'autres, est inexplicable sans la liberté du choix divin.

D'où viendrait la nécessité.

Du côté de Dieu, — puisqu'il se suffit à lui-même et que l'existence des créatures ne peut rien ajouter à ses perfections, pas plus que la science d'un écolier n'ajoute à celle de son maître, — je ne découvre pareillement aucun motif nécessaire : je ne vois qu'une bonté toute gratuite.

Mais cette bonté, me direz-vous, peut-elle être inactive ? cette toute-puissance peut-elle demeurer oisive, et éclater tout à coup sans aucune raison nouvelle, comme un caprice souverain, au risque d'introduire en Dieu un changement profond, et de troubler son immutabilité éternelle (1) ?

Bonté de Dieu toujours active.

(1) Ces objections de Proclus, des Néoplatoniciens, d'Origène, d'A-

Celui qui nous ferait une telle objection ne saurait éviter le reproche d'anthropomorphisme, car il ravalerait l'action divine au niveau d'un acte humain. Telle n'est pas l'idée élevée et vraiment sublime que les plus hauts génies ont conçue des perfections de Dieu.

L'acte divin, voire même l'acte volontaire et libre, est éternel et immuable ; mais il produit son effet dans le temps, au moment choisi par Dieu de toute éternité (1). La liberté de l'homme, devant suivre les conditions de son intelligence, varie ses déterminations à mesure que se succèdent les conseils imparfaits et changeants dont elle s'éclaire. L'intelligence infinie, au contraire, a tout vu, tout examiné, tout compris, tout choisi, dès l'origine, et son conseil parfaitement libre demeure immuable à cause de sa perfection même.

Il n'y a donc jamais eu d'inaction ni d'oisiveté dans l'intelligence divine, pas plus du reste que dans son amour ou dans sa toute-puissance. L'effet créateur de cet amour ou de cette puissance n'a pas été retardé d'un seul instant ; il s'est produit au moment précis ou dans les périodes successives marquées dans les conseils de l'éternelle Sagesse (2).

verroès, d'Avicène, etc.., ont été renouvelées de nos jours par Cousin, Saisset et autres rationalistes.

(1) « Non oportet quod si primi agentis actio sit æterna, ejus effectus sit æternus. Deus enim in rerum productione agit voluntarie, ita ut suum intelligere et velle sit suum facere ; sed effectus sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis : et ita Deus rei effectionem determinat et tempus præscribit. » S. Thomas, *Contra Gentes*, L. II, cap. 35. — Cf. *Qq. Disp., de Pot.*, q. 3, a. 17, ad 4.

(2) « Divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum, quod est tunc esse, non retardatur, quia tunc incipit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit. » S. Thomas, *Contra Gent.*, *loc. cit.*, n° 4.

L'erreur de nos adversaires provient surtout de ce qu'ils confondent l'action extérieure de Dieu avec sa vie intime, et qu'ils s'imaginent réduire Dieu à l'inaction en supprimant ou en retardant l'effet de celle-là. Mais il n'en est rien. Quelque vaste et prodigieuse que soit la création, elle n'est rien en comparaison de l'activité *ad intra*, qui a pour objet les trois personnes divines. Si le sein de Dieu nous était découvert, et si nous pouvions sonder les abîmes de science, de sagesse, de puissance et d'amour, où se déploie cette activité intime, nous comprendrions que le monde avec ses merveilles n'est pourtant qu'un objet accessoire, et que sa production n'est qu'un libre surcroît. **On confond la création avec la vie *ad intra*.**

C'est par la même erreur, que l'on compare si souvent le bonheur des élus à une sorte d'inaction oisive, qui serait pire que le sommeil ou la mort. Sans doute, le Ciel est un repos, si on le compare aux labeurs ingrats et aux tribulations de cette vie, mais en lui-même, il est l'épanouissement suprême des puissances et de l'activité de notre âme. Car suivant la belle théorie d'Aristote « c'est dans l'action que semble consister le bien-être et le bonheur ; le plaisir n'est pas l'acte lui-même de la faculté, ni même une qualité intrinsèque de son acte, mais c'est un surcroît qui n'y manque jamais ; c'est une dernière perfection qui s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur » (1). Voilà pourquoi, ajoute-t-il dans un autre passage, en Dieu qui est *l'acte pur*, le bonheur doit être sans mesure, comme l'activité (2).

Concluons donc que Dieu n'avait nul besoin de nous pour être souverainement heureux et souverainement actif ; ni même pour être souverainement bon (3). Il

(1) Aristote, *Moral. Nic.*, L. X, c. 4, § 8.

(2) Aristote, *Ibid.*, c. 7.

(3) « Otiosum dicitur quod non consequitur finem ad quem est. Bonitas autem divina non est propter creaturas.. unde non esset otiosa

est parfait sans nous. Que s'il nous a créés, c'est par une libéralité toute gratuite ; et c'est en cela précisément qu'éclate sa plus touchante perfection, sa bonté souveraine.

Fatales conséquences. Dire avec M. Vacherot que « *pour Dieu, vivre c'est créer...* », que la création « est éternelle, incessante, nécessaire ; qu'elle est la vie divine... » (1), c'est ruiner le plus bel attribut de la divinité ; que dis-je ? c'est ruiner l'idée même de cette divinité, car si la création est nécessaire à Dieu, elle doit être un complément de l'être divin, un développement indispensable de sa vie divine. Dès lors comment distinguer l'être et la vie du monde, de l'être et de la vie de Dieu ? Ils se mêlent désormais et se confondent. Dieu n'est plus Dieu, puisque Dieu avec le monde serait plus parfait que Dieu seul, et qu'avec un monde soumis comme le nôtre à la loi du progrès, Dieu deviendrait pareillement de plus en plus parfait. On reconnaît bien là les thèses favorites du panthéisme, surtout du panthéisme idéaliste, pour lequel la divinité n'est qu'un idéal qui se réalise dans les créatures, et qui continue à se réaliser dans le cosmos, chaque jour davantage par un progrès infini.

* *

La création *ab æterno*. Le vrai spiritualisme doit donc maintenir avec énergie la liberté de l'acte créateur, mais puisque cet acte est en lui-même éternel, on pourrait librement discuter si son effet créateur n'aurait pas pu se produire de toute éternité, en d'autres termes, si le monde créé n'aurait pas pu exister depuis un temps indéfini.

On sait qu'Aristote et la plupart des anciens avaient

etiamsi nullam unquam creaturam produxisset. » S. Thomas, *De cœlo et mundo*, L. I, lec. 6. — Cf. *Qq. Disp., de Pot.*, q. 3, a. 17, ad 7.
(1) Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 355.

admis l'hypothèse de l'éternité du monde, sans toutefois en bien préciser le sens, et sans en faire l'objet d'une démonstration positive. S. Thomas crut devoir soutenir Aristote sur ce point délicat, au grand scandale de ses contemporains, auxquels il répondit dans son opuscule : *De æternitate mundi adversus murmurantes.* « Si cette thèse était absurde, leur disait-il, il serait étrange que S. Augustin et de si éminents philosophes ne s'en fussent point aperçus » (1). Cette controverse eut du moins l'avantage de commencer à faire préciser une thèse dont l'obscurité et l'équivoque peuvent seules expliquer comment elle a pu, jusqu à notre époque, avoir pour partisans et pour adver saires de si grands philosophes (2).

Essayons de la préciser à notre tour.

On précise la question.

Rappelons tout d'abord qu'il est impossible de confondre l'opinion d'Aristote et de S. Thomas sur la possibilité d'une série éternelle de causes secondes avec l'opinion de l'école matérialiste. Jamais ces grands Docteurs n'ont admis la possibilité d'une série éternelle de causes secondes sans cause première : la méprise est trop grossière. En outre, ils rejettent la série indéfinie de causes secondes dans le cas où elles se conditionneraient mutuellement. Ainsi, nous dit S. Thomas (3), pour que la pierre soit mue par un bâton, qui est mu par la main, qui est mue par le bras, qui est mu par les nerfs, qui sont mus par le cerveau, etc., il faut que cette série de causes partielles

(1) « Mirum est quomodo Augustinus et nobilissimi philosophi non viderint hanc repugnantiam. »

(2) *Partisans* plus ou moins mitigés de la possibilité de la création ab æterno : S. Augustin, Boèce, Durand, Cajetan, Vasquez, Suarez, Scot, Ockam, Volf, Sanseverino, Liberatore, Zigliara, Ferraris, Gonzales, etc.

Adversaires : Albert-le-Grand, S. Bonaventure, Henri de Gand, S. Basile, S. Jean Damascène, Guillaume de Paris, Tolet, Pétau, Gerdil, etc.

(3) S. Thomas, 1ª, q. 45, a. 2, ad 7 et 8.

et subordonnées soit tout entière en acte et finie, et non pas seulement en puissance ou indéfinie, puisqu'elle produit un effet actuel.

Mais, pourquoi la même main ne se servirait-elle pas successivement, pour mouvoir la pierre, d'une série indéfinie de bâtons ? En d'autres termes, étant donné une cause première, on demande si elle n'aurait pas pu, de toute éternité, créer et faire agir une série indéfinie de causes secondes.

Deux réponses.

Les réponses favorables à cette délicate question peuvent se ramener à deux :

1° Les uns accordent que l'acte créateur a pu produire de toute éternité des créatures *mobiles et changeantes*, en sorte que la série de leurs évolutions successives n'aurait pas eu de commencement.

2° Les autres accordent seulement que l'acte créateur a pu produire de toute éternité des créatures *immobiles et non changeantes*, dont la durée ne serait pas successive, ou tout au moins dont les évolutions successives n'auraient commencé que plus tard et dans le temps.

Nous examinerons successivement la possibilité de ces deux hypothèses dont l'opposition et le contraste doivent déjà frapper le lecteur, et lui faire entrevoir le nœud de la difficulté.

Première opinion.

En faveur de la première hypothèse, tous ses partisans allèguent unanimement trois raisons. Elle ne répugne, disent-ils, ni du côté de Dieu, ni du côté de la créature, ni du côté de l'acte créateur ; donc elle n'est pas impossible.

Du côté de Dieu, — car s'il existe de toute éternité, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas pu agir et produire la création de toute éternité.

Du côté des créatures, — puisque étant par elles-mêmes indifférentes à l'existence ou à la non-exis-

tence, elles sont pareillement indifférentes à la durée de cette existence. Dieu pouvait donc les faire durer tant qu'il lui plaisait, même éternellement. D'ailleurs la durée d'un être ne change pas la nature de cet être ; et puisque les créatures sont contingentes, cette durée éternelle n'en serait pas moins contingente et soumise au bon plaisir de la cause première.

Enfin, du côté de l'acte créateur, il n'y a non plus aucune impossibilité. Si cet acte était successif, comme tout mouvement ou changement sensible, il est clair qu'il impliquerait la condition de temps, et ne pourrait produire son effet que dans le temps. Mais comme il est instantané, sans avoir besoin d'aucun intermédiaire, ni d'aucun moyen pour atteindre son but, ce but pouvait être atteint en même temps que la cause était posée ; c'est-à-dire qu'entre la cause éternelle et son effet il y a pu avoir simultanéité chronologique, quoiqu'il y ait toujours eu priorité logique et priorité de nature de la cause sur son effet. Habitués que nous sommes à n'observer que des mouvements temporels, nous avons peine assurément à comprendre l'action instantanée ; mais un peu de réflexion nous montre facilement que rien ne répugne dans cette notion.

Donc, concluent ces philosophes, rien ne répugne à la possibilité de la création *ab æterno*, ni du côté de Dieu, ni du côté de la créature, ni du côté de l'action par laquelle la créature est produite par Dieu.

Sa critique.

Voilà qui n'est pas mal raisonné : et nous nous déclarerions convaincu, si, par je ne sais quelle distraction, on avait oublié de répondre à la principale, — nous allions dire l'*unique*, — difficulté. Dieu peut-il faire l'impossible ? Assurément non. Et n'est-ce pas une notion impossible que cette durée successive in-

finie, cette série infinie d'évolutions impliquée dans la première hypothèse ?

Tous nos adversaires reconnaissent que tout nombre infini, toute série *actuellement infinie*, sont des contradictions flagrantes. En cela savants et philosophes sont unanimes (1). Mais, nous réplique-t-on, l'infinité numérique dont il s'agit ici n'est pas actuelle et simultanée, elle est seulement successive et virtuelle.

La série se poursuit toujours, elle n'est donc pas infinie, mais seulement indéfinie.

Nous répondrons qu'il ne faut pas confondre une série *sans fin* avec une série *sans commencement* : ce sont là deux notions fort différentes; aussi l'Ecole les a-t-elle distinguées avec soin, sous le nom d'éternité *a parte post* et d'éternité *a parte ante* (2). Une série sans fin ou indéfinie n'a rien de contradictoire, car n'étant jamais réalisée, à quelque moment qu'on la compte elle demeure finie. Au contraire, une série sans commencement ne serait pas seulement indéfinie, mais actuellement infinie, puisqu'on supposerait que cette série infinie d'êtres antérieurs serait actuellement réalisée. Et l'on a beau dire que les êtres passés n'existent plus (3), cette réponse ne nous satisfait pas. Ils existent toujours *comme faits historiques*, ou au point de vue numérique, comme collection d'unités distinctes.

(1) Cfr. S. Thomas, 1ª, q. 7, a. 4, — et q. 46, a. 2, ad 8, où il dit nettement qu'une série actuellement infinie (*a parte ante*) d'hommes ou d'âmes humaines est impossible.

(2) Ceux qui objectent que les deux séries ne diffèrent que par leurs *signes* : signe *positif* pour la série a parte post (+1+2+ 3+...), et signe *négatif* pour la série a parte ante (— 1 — 2 — 3...) confondent la *succession* réelle des êtres avec leur *dénombrement* idéal. En remontant a parte ante, il est clair que la supputation est indéfinie ; mais elle se fait à rebours de la réalité chronologique, et ne mesure qu'une série idéale et indéterminée, et non la série réelle des faits.

(3) S'ils existaient encore, S. Thomas accorde l'impossibilité ; aussi lorsqu'il s'agit de la création *ab æterno* d'âmes humaines, qui sont immortelles, il nie la possibilité, 1ª, q. 46 a. 2 ad 8.

Or jamais une collection d'unités ne saurait être infinie ; cela est mathématiquement impossible. Ainsi, si vous supposiez que le monde existe depuis une infinité de jours, d'heures et de minutes, vous devriez conclure que le nombre de ces minutes n'a pas été plus grand que celui de ces heures, de ces jours ou de ces années, ce qui est absurde.

Cette notion de série ou de succession sans point de départ implique une deuxième contradiction. Elle serait infinie dans le passé, et pourtant elle augmenterait chaque jour. Mais il est contraire à la nature de l'infini de pouvoir être augmenté. Et si l'on nous dit que le temps ne serait infini que d'un seul côté, du côté passé, je réponds précisément que l'infini ne peut être tel d'un seul côté, car la même quantité serait alors finie et infinie en même temps.

Cette première hypothèse nous paraît donc insoutenable. Reste à examiner la seconde. Elle évite assurément la contradiction de nombre ou de série infinis, puisqu'elle suppose que la créature produite par Dieu de toute éternité est immobile, sans changement, et par conséquent en dehors du temps et de toute durée successive ; ou bien, si elle n'est pas pour toujours exempte de changements, on suppose que la série de ses évolutions n'a commencé qu'avec le temps, sous l'impulsion du premier moteur. Deuxième opinion

Cette nouvelle conception évite donc le grave écueil où la première est venue sombrer, mais les évite-t-elle tous sans exception, et est-elle pleinement intelligible ? Question délicate s'il en fut jamais.

Est-il possible qu'une créature soit si parfaite, qu'elle ne tombe pas de quelque manière sous la succession et dans le temps ? Son essence, dans l'ordre idéal, est sans doute éternelle et immobile, comme Dieu, mais dès qu'elle est réalisée dans une substance indivi- Sa critique.

duelle, il semble qu'on ne puisse la concevoir dépouillée de certaines opérations. Or, il est impossible que ces opérations ne soient pas multiples, successives et par conséquent temporelles, car l'acte pur et sans mélange de potentialité est le propre de Dieu seul.

Cette immobilité dans *l'activité* est, en effet, une perfection bien difficile à concevoir dans une créature, même pour un ange ou quelque pur esprit. On concevrait plutôt en elle l'immobilité dans la *puissance*. Le monde ainsi plongé de toute éternité dans un silence et un repos solennel, qui le confondraient en apparence avec la mort ou le néant, attendrait le signal du réveil et l'impulsion divine, à l'heure marquée dans les conseils éternels.

Conclusion. Nous conclurons donc, avec la prudence du Cardinal Zigliara, que, si l'on restreint la thèse à la création d'êtres qui ne changent pas, « Saltem quantum ad ea quæ habent esse permanens », comme dit un commentateur de S. Thomas, Sylvius : — « *Il est probable que la création ab æterno répugne* » — « *Il est probable aussi qu'elle ne répugne pas* ». En d'autres termes, la question paraît philosophiquement insoluble. En cela nous imitons aussi la prudence de S. Thomas, qui tient à peu près le même langage, et dont la thèse, quoi qu'on en dise, est plutôt négative. Il soutient seulement qu'on ne peut démontrer le contraire par des raisons invincibles, *mundum non semper fuisse sola fides tenetur et demonstrative probari non potest* (1) ; en outre, il fait plusieurs restrictions importantes à cette thèse négative, car il ne veut parler que d'un monde hypothétique, tel que les cieux *incorruptibles*, d'après Aristote et les anciens, ou bien de quelque créature parfaite qui échappe aux prises du temps pro-

(1) S. Thomas, 1a, q. 46, a. 2.— Cf. *Contra Gent.*, L. II, c. 37 et c. 81.

prement dit, comme l'ange, et il excepte formellement les créatures changeantes et imparfaites comme l'homme : « *Posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo* » (1). On ne saurait trop tenir compte de ces réserves expresses et de ces atténuations calculées, — nous dirons même de ces hésitations, — si l'on veut connaître le véritable sentiment de S. Thomas, sur une question si difficile.

*
* *

Après la question de la création *ab æterno*, les philosophes scolastiques ont coutume de traiter celle du pouvoir créateur. Ce pouvoir est-il l'apanage exclusif de la Cause première, à ce point qu'il ne puisse jamais être communiqué aux causes secondes ? Et dans le cas où ce pouvoir serait incommunicable, Dieu pourrait-il du moins se servir des créatures comme ministres ou instruments de ses opérations créatrices ? Question du pouvoir créateur.

Nous répondrons brièvement à ces deux questions, qui sont loin d'être oiseuses, comme elles pourraient le paraître au premier abord. Leur solution, en effet, peut éclairer un certain nombre de problèmes intéressants, tels que le rôle des parents dans la création de l'âme humaine.

Pour comprendre si le pouvoir créateur est communicable aux êtres contingents, il faut se rappeler quelle est sa nature. Comme nous l'avons expliqué, il consiste essentiellement à produire un effet réel et substantiel, indépendamment de toute matière préexistante. Tous les autres pouvoirs producteurs, de quelque titre qu'on les décore : causes motrice, efficiente, génératrice... ne font en effet que transformer Il est incommunicable.

(1) S. Thomas, *Ibid.*, ad 8m.

une matière ou un sujet préexistants, et leur action est par conséquent dépendante de l'existence et des aptitudes de ce sujet antérieur. La création est donc l'acte d'une puissance souverainement indépendante et infinie.

Ce caractère essentiel suffit à nous faire comprendre qu'une créature finie et dépendante ne saurait y prétendre par sa nature, ni la recevoir comme don gratuit, car sa capacité bornée ne saurait contenir la participation d'un pouvoir infini. Le pouvoir créateur est par conséquent strictement divin et incommunicable. C'est à la cause première qu'il appartient de donner aux choses leur être premier et fondamental ; les causes secondes ne peuvent leur donner qu'un être secondaire et accidentel (1).

La créature peut-elle servir d'instrument ?

Cette première difficulté nous paraît facile à résoudre ; la seconde est beaucoup plus délicate, aussi a-t-elle divisé les philosophes de l'Ecole. Pierre Lombard, Durand, pour ne citer que les principaux, après avoir reconnu que la créature, si grande qu'on la suppose, était incapable de produire elle-même un acte créateur, soit par sa puissance native, soit par une puissance gratuitement ajoutée à sa nature, n'ont pas vu d'inconvénient à supposer que cette créature pourrait servir d'instrument à la puissance divine dans l'acte de la création. Ce que Dieu peut faire tout seul, ne pourrait-il pas l'opérer par le ministère de ses serviteurs ?

Il ne répugne pas assurément qu'une créature puisse coopérer à certaines merveilles de la vertu divine. Mais elle n'est pas toujours apte à y jouer le rôle de cause instrumentale ; aussi pourrait-elle n'avoir que le rôle accessoire de cause occasionnelle. Pour

(1) Cfr. S. Thomas, Ia, q. 45, a. 5.

qu'elle soit un véritable instrument entre les mains de Dieu, il faut qu'elle puisse concourir par ses qualités propres, à la production de l'effet. Ainsi, nous dit S. Thomas, la scie est un instrument utile pour couper le bois, à cause de la forme de ses dents et de la dureté de son acier. Si l'instrument n'avait aucune qualité propre à la production de l'effet, il serait inutile de l'employer, ou bien l'on pourrait employer n'importe quel objet pour produire n'importe quel effet ; par exemple on pourrait se servir d'un pinceau pour couper du bois ; en un mot l'instrument ne serait plus un instrument, dans le sens que nous attachons à ce mot.

Or, nous venons de le voir, la créature n'a aucune aptitude à l'acte créateur. Elle ne peut servir qu'à donner l'être second et non pas l'être premier; elle n'a qu'une portée finie et ne peut servir à une opération plus haute. Dieu aurait beau faire jouer un tel instrument, nous ne voyons pas la coopération utile qu'il pourrait en attendre. Que si l'être contingent ne peut servir à rien pour produire l'effet créateur, il ne mérite plus le nom d'instrument (1).

Il faut donc renoncer à ces rêveries des anciens philosophes, renouvelées au moyen-âge par Avicène et Algazel, qui imaginèrent que Dieu s'était servi des créatures supérieures comme de ministres ou d'instruments pour créer les êtres inférieurs. Corollaire.

Il faut aussi reconnaître le vrai rôle du père et de la mère dans la création de l'âme spirituelle de leurs enfants. C'est assez qu'ils donnent la matière des organes, et même — d'après S. Thomas — l'âme végétative et sensible, qui façonne les organes et prépare les voies à l'âme raisonnable. Celle-ci, l'âme pro-

(1) Cf. S.Thomas, 1ª, q. 45, a. 5.

prement dite, est l'objet d'une création immédiate de Dieu, à l'occasion de l'acte des parents. Création sans doute éternelle de la part de Dieu, mais qui produit ses effets successifs en divers temps, selon le plan divin conçu et voulu de toute éternité, sans aucune nouvelle intervention de sa puissance.

*
* *

Origine de l'idée de création.

Une autre controverse, que nous osons à peine appeler de ce nom, tant elle est résolue catégoriquement dans presque tous les ouvrages classiques, se rapporte à l'origine de l'idée même de création. La plupart des auteurs supposent, en effet, sans l'ombre d'un seul doute, que l'idée de création *ex nihilo* n'a jamais été soupçonnée par l'esprit humain avant l'apparition de l'Évangile, et qu'elle est essentiellement une idée chrétienne.

Si l'on prétendait par là qu'elle ne se trouve même pas dans l'Ancien Testament, ni dans les croyances des juifs, nous n'hésiterions pas à dire que cette opinion est entièrement fausse. On ne peut exprimer l'efficace de l'acte créateur d'une manière plus belle et plus sublime que l'a fait Moïse : « *Fiat lux* ! *et facta est lux ;* » — ou le Psalmiste : « *Dixit et facta sunt* », — ou Judith, qui parle de même : « *Vous avez dit*, *Seigneur*, *et tout a été fait ; Vous avez soufflé*, *et tout a été créé* ». S'il suffit à Dieu d'une parole, d'un souffle, pour tout créer, il n'a donc pas besoin d'une matière préexistante.

Du reste, la matière du ciel et de la terre est dite créée par Dieu au 1er verset de la Genèse, et l'expression même de *fecit ex nihilo*, ou d'autres équivalentes, sont employées dans divers passages de l'Ancien Testament (1); aussi le fait de cette croyance n'est guère mis en doute que par les incrédules.

(1) II *Mac.*, VII, 28. — *Ps.*, XXXVIII, 6. etc.

Resterait à soutenir que du moins le monde païen n'a jamais eu l'idée de la création *ex nihilo*. Si l'on voulait seulement affirmer par là que cette idée était étrangère aux croyances populaires, et qu'elle n'a été clairement enseignée par aucun des philosophes païens, en sorte que l'enseignement explicite et constant du dogme de la création date de la révélation, la thèse serait raisonnable et facile à soutenir.

Mais il serait exagéré de croire que l'idée même de création *ex nihilo* ne soit jamais venue à la pensée d'aucun philosophe païen. Lucrèce l'exprime formellement et la réprouve dans ces deux vers bien connus :

« *Principium hinc cujus nobis exordia sumet* :
« *Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam* » (1).

Si nous remontions jusqu'aux plus anciens philosophes de la Grèce, il ne nous serait pas difficile de découvrir, dans les fragments qu'il nous reste de leurs œuvres, la même idée nettement exprimée. Citons, par exemple, l'un des principaux chefs de l'école d'Elée, Melissus : « S'il existe (aujourd'hui) quelque chose, dit-il, ce quelque chose a été fait ou est éternel. S'il a été fait, ce ne peut être que de ce qui était déjà ou du néant ; mais du néant rien ne peut se faire » (2).

Aristote lui-même, sans se servir comme Lucrèce du mot de création *ex nihilo*, a des expressions équivalentes, et il enseigne que Dieu a produit non seulement les manières d'être de la matière, telles que la vie, mais encore son être lui-même τὴν ζῆν, καὶ τὸ εἶναί. D'ailleurs une de ses théories fondamentales et

(1) Lucrèce, l. I, vers 148. 149.

(2) Εἰ δέ τι ἔστι, ἤτοι γενόμενόν, ἔστι, ἢ αιεὶ ἐόν. Αλλ' ει γενόμενόν, ἤτοι ἐξ ἔοντος ἢ εκ μὴ ἔοντος, ἀλλ' ὄυκ ἐκ μὴ ἔοντος όιουτε γένεσθαι τι. — l. Frag. V.

les plus familières, c'est que la matière n'est que puissance, et que l'acte, c'est-à-dire Dieu qui est l'acte pur, a précédé la puissance : celle-ci lui doit donc son origine. Du moins la conclusion s'impose logiquement. Aussi S. Thomas et bon nombre d'interprètes ont-ils soutenu sans invraisemblance que le Stagirite avait admis la création *ex nihilo*.

Ce qui peut induire en erreur sur la véritable pensée de ce grand philosophe, c'est qu'il donne toujours à la matière l'épithète d'éternelle. Mais il s'en faut qu'à ses yeux éternel soit synonyme de nécessaire et d'incréé. Pour lui, comme pour S. Thomas, une créature aurait pu être produite *ab æterno*, sans cesser d'être contingente. Aussi Aristote soutenait-il à la fois que le mouvement de la matière était éternel, et qu'il était produit par le premier moteur immobile.

Quoi qu'il en soit, l'opinion qui fait de la création une donnée exclusivement chrétienne nous paraît désormais trop contestable pour pouvoir être formulée sans réserve. A ce changement de tactique l'apologiste ne perdra rien. Il y gagnera même de n'avoir plus à répondre à l'objection : comment la création peut-elle être une vérité philosophique et n'avoir même pas été soupçonnée par les plus grands génies de la philosophie ?

* * *

Note sur une preuve mathématique de la création.

Nature de cette preuve.

Parmi les raisons que nous avons apportées pour démontrer la possibilité de la création *ex nihilo*, le lecteur a pu s'apercevoir que nous avions omis la fameuse preuve mathématique donnée par le P. Gratry et plusieurs autres savants mathématiciens, plus savants que philosophes. Quelques mots nous suffiront pour rappeler en quoi elle consiste, et pour justifier notre omission volontaire.

Dans une division, si l'on fait varier le diviseur, le quotient varie aussi et devient d'autant plus grand que le diviseur est plus petit. Si le diviseur se réduit à l'unité, le quotient devient égal au dividende. Si le diviseur devient encore plus petit et inférieur à l'unité, le quotient devient plus grand que le dividende et s'approchera de l'infini à mesure que le diviseur se rapprochera de zéro. Enfin, si le diviseur devenait zéro, le quotient, dépassant toute limite finie, deviendrait infini. C'est ce que l'on exprime en mathématiques par la formule suivante : $\frac{A}{0} = \infty$.

D'où l'on tire l'autre formule $A = 0 \times \infty$, c'est-à-dire que la quantité A, supposé qu'elle représente le monde, pourrait être considérée comme le produit de zéro par l'infini, et que, par conséquent, Dieu qui est infini aurait pu produire le monde du néant.

Ses trois équivoques.

Cette démonstration, quelque séduisante qu'elle soit pour ceux qui veulent tout soumettre aux méthodes mathématiques, n'est au fond qu'un brillant jeu d'esprit, édifié sur une triple équivoque. Elle confond le *zéro* mathématique avec un pur néant, *l'infini* de l'algèbre avec l'infini de la théodicée, enfin elle abuse du mot *produit* en l'employant dans deux sens fort différents, comme il est facile de s'en convaincre.

1° Qu'est-ce que le zéro mathématique de la formule $\frac{A}{0} = \infty$? C'est la limite idéale vers laquelle tend une quantité qui décroît continuellement. C'est donc une quantité quelconque plus petite que toute quantité donnée, mais c'est une quantité, qui n'est pas un pur néant malgré son indétermination. Voilà pourquoi l'on admet que ce prétendu zéro est contenu dans une quantité quelconque une infinité de fois ; $\frac{A}{0} = \infty$. Cela a un sens en Algèbre ; mais en Ontolo-

gie, dire que le rien est contenu dans un être une infinité de fois, ce serait dire des mots vides de sens.

2° De même, l'infini mathématique de notre formule n'est autre chose que la limite idéale vers laquelle tend un quotient, lorsque le diviseur diminue continuellement. C'est donc encore une quantité plus grande que toute quantité donnée, et partant ce n'est plus l'infini absolu, puisque c'est encore une quantité, laquelle ne peut jamais être infinie.

3° Enfin, le produit arithmétique est le résultat d'une opération, représentée dans la formule par le signe $\times$, qui consiste à ajouter un certain nombre de fois une quantité à elle-même. Mais un néant véritable, ajouté à lui-même un nombre de fois quelconque, ne produira jamais rien, parce que le rien ajouté au rien, pendant l'éternité entière, reste toujours rien. Assimiler le *produit* arithmétique à une *production de substance*, c'est donc jouer sur les mots ou confondre étrangement des notions irréductibles.

La preuve est donc mauvaise, malgré les autorités dont elle se réclame : et parce que nous estimons que la vérité n'est jamais plus compromise que par les mauvaises preuves, nous l'avons écartée. D'ailleurs le problème de la création n'est nullement un problème d'algèbre, et il n'est point étonnant que cette science n'ait rien à faire ici, dans une question qui la dépasse.

III

Dieu est Providence.

Après avoir donné l'être à ses créatures, Dieu s'est-il éloigné d'elles, détournant les yeux de son œuvre, avec un dédain superbe, pour rentrer dans le repos de son éternité ? On l'a prétendu, en effet. On a dit que Dieu ne s'intéressait plus aux affaires de ce monde ; qu'il était trop grand, trop haut, pour s'abaisser jusqu'à daigner s'occuper de nous. Division du sujet.

On a réédité sous mille formes le mot du poète épicurien, nous représentant ses dieux endormis dans leur ciel :

« *Namque Deos didici*
« *Securum agere ævum*, etc. »

La philosophie chrétienne, au contraire, maintient énergiquement le rôle Providentiel de Dieu sur ses créatures ; il les *conserve*, il *concourt* à leurs actions, il les *gouverne* (ce qui est l'objet propre de sa Providence), enfin il se réserve d'intervenir, quand il lui plaît, par le *miracle* : autant de questions qu'il nous faut traiter avec soin.

*
* *

Pour soutenir que Dieu se désintéresse du sort de ses créatures, il faudrait être bien peu philosophe et même bien étranger aux règles les plus élémentaires de la logique. 1° Dieu conserve ses créatures.

Comment ! Dieu n'a pas trouvé indigne de sa majesté de nous donner l'être et la vie, et il trouverait indigne de nous les conserver ? Ou bien vous prétendez que pour les conserver, nous pouvons o us passer du concours divin, que nous sommes désormais in-

dépendants de son bon plaisir, et maîtres de notre vie et de notre mort. Mais rien de moins philosophique qu'une telle conception, rien de plus contraire à la notion de créature et à la notion de Dieu.

Il est de l'essence de la créature de ne pas tenir l'être d'elle-même, puisqu'elle est contingente, c'est-à-dire indifférente par elle-même à être ou à n'être pas. Il demeure donc vrai, au second ou au troisième moment de son existence, comme au premier, qu'elle ne tient pas l'être d'elle-même. Le tiendrait-elle d'une relation nécessaire entre ce second ou troisième moment et le premier ? Nullement. Le premier moment d'une existence n'implique pas nécessairement un second, ni un troisième, encore moins un centième moment. Exister au moment A, c'est là un simple fait qui ne suffit pas à prouver que l'on existe encore au moment B, car le moment B succède seulement au moment A, sans être produit par lui

La création *continuée.*

Que si la créature ne tient la continuation de son existence, ni d'elle-même, ni de l'acte créateur qui lui a donné un premier instant d'existence, elle doit la tenir d'un acte conservateur qui la lui maintient. Aussi a-t-on dit justement que la conservation n'était qu'une *création continuée.* Non pas en ce sens qu'à chaque instant nous passions du néant à l'être, — comme l'imaginait Bayle (1),— ce qui supposerait qu'à chaque instant Dieu nous anéantit pour nous créer

(1) M. Bertauld vient de rééditer la même objection : « que devient la personnalité humaine ; qu'est-ce qu'une personnalité *toujours naissante* et toujours défaillante ?... Si chacun des moments infinitésimaux de mon existence n'est uni au précédent que par un lien tout extérieur.. suis-je vraiment une substance ? Triste et vain fantôme, puis-je voir en moi autre chose qu'une série de phénomènes..? » (*Op. cit.*, II, p. 239.) — C'est là une énorme méprise. Il est clair que la durée de la créature n'est pas discontinue. Toute la question est de savoir quelle est la cause de cette continuité. Or nous soutenons que l'être *dure* par la même raison qu'il *est*. Que s'il n'est pas par lui-même, il ne dure pas davantage par lui-même.

de nouveau, mais en ce sens que sa volonté créatrice, après nous avoir tirés du néant, persévère à produire son effet.

Comme l'air pour être illuminé, nous dit S. Thomas, doit recevoir constamment l'action lumineuse du soleil ; ainsi l'être dérivé, pour demeurer ce qu'il est, a besoin de rester sans cesse sous l'influence de l'être premier (1). Image saisissante de la dépendance essentielle et perpétuelle de la créature à l'égard du créateur.

Du reste, quelle attitude pourrions-nous supposer au Créateur à l'égard de sa créature ? Ou il veut la conserver, ou il ne veut plus, ou bien il devient indifférent. Mais cette indifférence subite, après l'acte d'amour qu'on appelle la création, serait un changement capricieux et une contradiction, que l'on ne peut supposer dans l'éternelle Sagesse. Elle aboutirait d'ailleurs à soustraire l'être dérivé à l'influence de l'être premier, que nous venons de démontrer nécessaire, et à le faire retomber dans le néant. Même résultat si Dieu cesse positivement de vouloir le conserver. Il ne reste donc plus que la première hypothèse : Dieu maintient sa volonté première et son immuable décret. Or vouloir que l'être dure c'est précisément le conserver, car en Dieu, nous l'avons déjà vu, vouloir c'est produire.

Et ne dites pas que la nécessité de cet acte conservateur rendrait les œuvres de Dieu bien inférieures aux œuvres humaines, lesquelles demeurent par elles-mêmes et sans le concours de l'ouvrier. Ainsi, après sa construction, un palais n'a plus besoin pour durer, de l'assistance de l'architecte ni du maçon. Cette comparaison pécherait par la base. Comme l'observe très bien S. Thomas, ni l'architecte, ni le maçon n'ont

Objection.

(1) Cf. S. Thomas, 1a, q. 8, a. 1, c.

donné l'existence aux bois, aux pierres, au ciment et autres matériaux qu'ils ont employés ; il n'est donc pas étonnant que cette existence puisse durer sans eux. La forme de l'édifice se maintient grâce aux propriétés physiques, telles que l'attraction, la pesanteur, la cohésion des matériaux employés. L'architecte et le maçon ne sont causes immédiates que de la *construction* elle-même, qui cesse en effet avec la fin de leurs opérations (1). Tandis que Dieu étant cause de tout l'être des créatures, cet être devrait cesser avec la cessation de l'acte créateur.

*
* *

2° Dieu concourt à leurs actions.

Cependant la conservation des créatures dans l'existence ne suffirait pas. Il faut que le bon vouloir divin s'étende non seulement à leur être, mais encore jusqu'à leur action. Il semblerait même que la créature ait encore plus besoin du secours divin pour agir que pour exister, puisque ses actions marquent précisément les points les plus élevés de son existence. C'est ce qu'on a appelé le concours divin.

A un autre point de vue, toute action étant un passage de la puissance à l'acte, exige, comme nous l'avons dit, l'impulsion d'un premier moteur. Nous n'avons pas à revenir ici sur cette démonstration, mais à préciser seulement la nature de ce concours du Premier Moteur.

Nature de ce concours.

Quelques-uns ont voulu que ce concours ne fût qu'indirect et lointain. Il consisterait seulement dans l'acte par lequel Dieu donne et conserve à chaque créature l'être et la puissance d'agir. Mais il est clair que ce système n'explique en rien comment la créature pourrait passer toute seule de la puissance à l'acte ;

(1) Cf. S. Thomas, 1ª, q. 104, a. 1, c.

ni comment elle pourrait se donner à elle-même cette perfection qui lui manque et qui s'appelle l'opération. Que cette opération soit simplement physico-chimique, ou vitale, ou intellectuelle, ou morale, comme un acte de vertu, elle est toujours une réalité positive, qui s'ajoute à l'être pour l'enrichir et le rendre meilleur, suivant l'adage scolastique : *actus melior est potentia.* Mais, comment supposer que cette réalité nouvelle, ce nouveau degré d'être, puisse ne pas dériver de l'Être premier, et se soustraire à sa causalité universelle ? Cela n'est pas soutenable sans une contradiction manifeste. Il faut donc affirmer que Dieu est vraiment la cause première de toute opération, aussi bien que de tout être.

Mais ici il faudrait éviter une exagération contraire, qui consisterait à croire que Dieu lui-même produit les actions des créatures, au lieu de les leur faire produire : croire, par exemple, que Dieu éclaire dans la lumière, qu'il gronde dans le tonnerre, qu'il échauffe dans le feu, qu'il attire dans l'aimant, qu'il embaume dans le parfum des fleurs, etc. (1). Cette opinion, en supprimant la réalité des opérations dans les agents créés, rendrait l'existence de ceux-ci tout à fait inutile, et nous conduirait facilement à une sorte de panthéisme, car s'il n'y a plus qu'une seule action, celle de Dieu, il n'y a plus qu'un seul agent et qu'un seul être dans la nature.

Une exagération.

Aussi S. Thomas nous fait-il justement remarquer

(1) Ce n'est pas là seulement une croyance superstitieuse du vulgaire, mais encore une conclusion philosophique pour ceux qui rejettent la notion de *puissance*. En effet, si les nouvelles formes qui apparaissent dans ces phénomènes ne préexistent pas *en puissance* (encore moins *en acte*), elles doivent être tirées du néant. Toute action étant ainsi *créatrice* devrait être attribuée à Dieu seul. — Cf. S. Thomas, *In. métaph.* L. VII, lec. 7 — *De Pot.*, q. III, a. 8, c. S. Thomas réfute encore cette erreur d'Avicebron (exposée dans son livre *Fontis vitæ*), dans la Somme *Contra Gent.*, III, c. 69.

que Dieu opère en toutes choses, de manière à les faire agir comme causes secondes, et non pas de manière à agir à leur place : « *Sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res habeant propriam operationem* » (1). Et il ajoute ailleurs cette observation profonde, qu'en faisant agir les créatures au-lieu d'agir à leur place, Dieu ne montre pas en cela un signe d'incapacité ou d'impuissance, mais la preuve d'une bonté divine, surabondante, puisqu'il communique à ses créatures, l'honneur et la dignité d'être des causes: «*Non propter defectum virtutis suæ, sed propter abundantiam bonitatis suæ ut dignitatem causalitatis creaturis etiam communicet* » (2). C'est, en effet, l'honneur incomparable de Dieu de produire des êtres qui n'aient pas seulement un semblant d'intelligence, de vie ou d'action, mais qui pensent, qui vivent, qui agissent véritablement.

*
* *

Les systèmes.

Il est donc hors de doute que la créature agit et que Dieu concourt directement à la faire agir. Reste à expliquer la nature mystérieuse de ce concours, et sa conciliation avec le libre arbitre de l'homme.

On connaît à ce sujet les controverses célèbres des Molinistes et des Thomistes, si ardentes au XVIe et au XVIIe siècles, auxquelles des polémiques récentes viennent de donner un regain d'actualité. Nous en dirons quelques mots seulement, sans avoir la prétention d'exposer avec ampleur une question qui demanderait un in-folio, encore moins d'en donner une solution définitive (3).

(1) S. Thomas, 1a, q. 105, a. 5.
(2) S. Thomas, 1a, q. 27, a. 3.
(3) Si l'action de la créature est de l'ordre surnaturel, le concours de Dieu s'appelle la *grâce*. Voilà pourquoi la question a été surtout agitée

Le jésuite espagnol Louis Molina a proposé le système du *concours simultané.* « L'action de Dieu et celle de la créature, sont comparables, nous dit-il, à celle de deux hommes qui tirent une barque. Tout le mouvement part de chacun d'eux, quoique aucun en particulier n'en soit la cause totale » (1).

a) Le concours simultané.

Cependant il ne faudrait pas s'imaginer que, dans la pensée de Molina, il y eût deux opérations véritablement distinctes, l'une de Dieu, l'autre de la créature. Non, il n'y a qu'une seule action, faite en même temps par deux agents ou deux causes *partielles*, dont l'union produit une cause *intégrale*.

Ainsi, d'après le célèbre Jésuite, Dieu n'agit pas *dans* la créature, mais *avec* elle ; il ne la *meut* pas à l'acte, mais il y *concourt* d'une manière parallèle, de façon à produire le même acte, d'où le nom très expressif de concours *simultané*. Tel est le point essentiel du système moliniste, en même temps que son point vulnérable.

Critique.

En effet, si les deux agents ne sont plus *subordonnés* mais *conjoints*, chacun tire de son côté, sans être cause que l'autre tire pour sa part. L'action tout entière de la créature échappe donc à la causalité divine, et il n'est plus vrai désormais que tout l'être ou tout surcroît d'être dans la créature vienne de Dieu.

Bien plus, tandis que dans ce système la créature devient, d'une certaine manière, indépendante de Dieu dans ses opérations, c'est Dieu qui devient dépendant de la créature. Son concours, en effet, étant indifférent à tel ou tel acte, reçoit de la créature sa propre détermination, sans laquelle il ne pourrait agir (2) ;

par les théologiens. Mais, que le concours soit d'ordre naturel ou surnaturel, les difficultés et les solutions sont au fond les mêmes dans les deux cas.

(1) Molina. *Concord.*, q. 14, a. 13, disp. 26.

(2) « Pour nous (Molina) le concours divin ne détermine pas la volonté

en sorte que, pour agir, Dieu doit attendre, pour ainsi dire, que l'homme veuille bien le faire sortir de cette indifférence et l'orienter vers telle ou telle action. Mais comment la créature pourrait-elle procéder toute seule à cette détermination du concours divin, alors qu'elle ne peut produire aucun acte sans ce concours ?

On voit que les adversaires du concours simultané ont beau jeu et qu'ils enferment leurs adversaires dans un cercle vicieux, dont ils ne peuvent plus sortir. Sous prétexte de faire une large part à la liberté humaine, les Molinistes l'ont réduite à l'impuissance.

b La premotion indéterminée. On ne sera donc pas surpris d'apprendre que le concours simultané, ainsi entendu, est un système généralement abandonné de presque tous les néo-molinistes contemporains, qui lui ont substitué un système mitigé, dit de la *prémotion indéterminée* (1). Voici en quoi il consiste.

A la comparaison si défectueuse des deux hommes tirant un navire ou des deux chevaux traînant un carrosse, on a substitué celle d'un navire poussé par le vent vers un but indéterminé. D'où vient qu'avec le même vent, le navire peut marcher dans des directions si variées ? C'est l'effet du pilote, qui seul gouverne le navire, et détermine sa direction. Le vent serait donc l'image de l'action divine, qui prévient l'action de la créature et la pousse en avant, mais vers un but général. D'où le nom de *prémotion indéterminée* donné au système.

Critique. Cette explication des néo-molinistes est assurément

à consentir. Au contraire c'est l'influx particulier du libre arbitre, qui détermine le concours divin à l'acte, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, à vouloir ceci plutôt que cela. » Molina, *Concord.*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, M. 7, ad 6.

(1) Quelques Néo-molinistes retiennent, il est vrai, le mot de *concours simultané*, mais après en avoir ainsi modifié le sens primitif.

bien supérieure à celle du concours simultané. Puisqu'elle accorde une prémotion de la volonté par l'action divine, elle suffit à expliquer le passage de la puissance à l'acte, en en laissant tout l'honneur à l'efficacité de la cause première. L'acte de la créature rentre ainsi par un côté sous la dépendance de Dieu, mais *par un côté* seulement.

Le vent explique bien, en effet, le *mouvement* du navire, mais il n'explique pas sa *direction* ; cette direction, qui est l'œuvre du pilote seul, échappe donc à la causalité du vent. De même, la direction du libre arbitre échapperait à la causalité divine. Cette direction est pourtant une réalité positive, une perfection en un mot, qui ne dériverait plus de la source de tout bien et de toute perfection. Voilà une première brèche faite à l'universelle causalité de la cause première.

En voici une seconde : Le concours divin étant par lui-même indéterminé, se trouve déterminé et spécifié par l'influence active du libre arbitre. Mais comment la créature pourrait-elle procéder toute seule à cette détermination du concours divin, alors qu'elle ne peut produire aucun acte sans ce concours ?

Le nouveau système se trouve donc enfermé dans le même cercle vicieux, où le molinisme pur a déjà trouvé sa condamnation et sa ruine.

Réplique des Molinistes.

Direz-vous que l'acte de se déterminer ou de se diriger dans tel ou tel sens sous l'impulsion générale de Dieu, n'est pas une réalité positive, une perfection, et par conséquent qu'il est inutile de chercher en Dieu sa cause première ? On l'a dit, en effet, et l'on a soutenu que la détermination de la volonté était un acte négatif, un acte de défaillance. Mue par une force infinie ou indéterminée qui la pousse jusqu'au bien parfait,la volonté humaine s'arrête en chemin à tel ou tel bien fini ; pouvant aller jusqu'à mille mètres par

exemple, elle s'arrête à 3 ou 4 pas, ou même dès le premier pas, et c'est en cet arrêt, en cette défaillance dans le bien, que consisterait le formel de la liberté. L'impulsion générale qui anime notre acte positif appartiendrait à Dieu ; sa détermination ou sa limitation appartiendrait à l'homme.

Cette explication est sans doute assez subtile, cependant nous n'oserions pas la condamner, dans une question si difficile, où l'on ne rencontre aucune solution pleinement satisfaisante. Nous ne voyons même pas que les thomistes puissent avoir droit de la critiquer, puisqu'ils y ont recours eux-mêmes, lorsqu'il s'agit d'expliquer le concours aux actions mauvaises ou défectueuses. Le positif de l'acte vient de Dieu, disent-ils, le négatif vient de l'homme. Mais comme toutes les actions humaines sont relativement défectueuses, ou limitées à un degré de bien, on peut généraliser l'explication et l'étendre à toutes les actions volontaires sans exception.

*
* *

e) La prémotion déterminée ou physique.

La solution des thomistes est beaucoup plus hardie et plus grandiose, car elle se rattache à une vaste synthèse. Dieu est le moteur premier et universel, rien n'échappe à son action souveraine (1). Toutes les causes secondes lui sont essentiellement subordonnées, et n'agissent qu'en sa vertu, *in virtute causæ primæ*, c'est-à-dire en recevant leur mouvement et leur efficacité du premier moteur : *participando motum et virtutem primi agentis* (2).

(1) « Quantumcumque natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere nisi moventur a Deo. » S. Thomas. 1ª 2æ, q. 109. a. 1. — « Deus comparatur ad omnia sicut movens, ad motum, et activum ad id quod est in potentia. » *Contra Gent.*, III. c. 100.

(2) S. Thomas, *Contra Gent.*, III, c. 66 et c. 67. — « Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quan-

Mais bien différent en cela des causes secondes, qui ne meuvent les êtres que par le dehors, en faisant violence à leur nature, Dieu meut chaque être par l'intérieur, au plus intime de lui-même et d'une manière conforme à sa nature et à ses dispositions présentes : « *Deus cuilibet agenti adest interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet* » (1). Par conséquent la motion ou prémotion divine, bien loin d'être déterminée ou spécifiée par le concours actif des créatures, comme le prétendent les molinistes, se détermine elle-même et se spécifie suivant la nature, le mode d'agir et les dispositions de l'être où elle est reçue. Elle fait produire des actions nécessaires aux êtres nécessités, et des actions libres aux êtres doués de la liberté : « *movet eo modo quo congruit naturæ ipsius* ». Elle est donc efficace par elle-même, bien loin de subordonner son efficacité aux créatures ; et c'est dans l'efficacité universelle et transcendante de la causalité divine, que se trouve la raison même de notre libre arbitre : Dieu produit tout ce que nous sommes, même notre liberté.

Voici comment notre grand Bossuet a commenté et a fait sienne cette doctrine de S. Thomas (2). Exposée par Bossuet.

« Cette efficace (de la causalité première) est si grande que non seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient ; mais en-

tum conservat eam, et in quantum applicat actioni. » *Q. q. disp., de Pot.*, q. 3, a. 7.

(1) S. Thomas, *Compendium Theol.*, c. 120.— « Toutes les objections, observe le S. Docteur, viennent de ce que l'on raisonne sur l'action divine, comme on pourrait le faire sur l'action humaine, alors qu'entre Dieu et nous la différence est immense. » S. Thomas, *Periherm.*, l. I, c. 9, lec. 14.

(2) « Volontas divina non solum se extendit ad hoc ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quod congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ motioni si voluntas ex necessitate moveretur quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ ». S.Thomas, 1a 2æ, q. 10, a. 4, ad 1.

core qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles...; car il ne veut pas que les choses soient en général seulement, mais il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre (1). Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre ; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement ; et il fait librement telle action dès là que Dieu le veut ainsi. Car toutes les volontés et des hommes et des anges sont comprises dans la volonté de Dieu, comme dans leur cause première et universelle, et elles ne sont libres, que parce qu'elles y sont comprises comme libres... Dieu veut donc le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre ; et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté c'est de venir seulement de la liberté même; car cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs. »

« Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que, selon ce qui a été dit, Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous ; mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions ; et faire dans notre action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement ; et le faire, c'est vouloir que cela soit ; car faire, à Dieu, c'est vouloir (2). »

Observations critiques. Telle est l'opinion des disciples les plus fidèles de S. Thomas ; voilà ce qu'ils veulent dire par ces mots

(1) « Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ ; sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. » S. Thomas 1^a, q. 83, a. 1, ad 3.

(2) Bossuet, *Traité du Libre arbitre*, c. 8.

de *prémotion déterminée* ou de *prédétermination physique*, qui effarouchent tant de bons esprits, lorsqu'ils sont mal compris et entendus dans le sens de cette influence physique que les corps bruts exercent entre eux, alors qu'ils n'ont d'autre portée que de bien distinguer l'influence infaillible mais non nécessitante de Dieu, de toute influence morale et simplement persuasive.

Prise dans son principe général, cette opinion nous paraît vraie, mais incomplète. Il est bien sûr que Dieu doit produire en nous tout ce qu'il y a de bon, y compris la liberté, soit en puissance, soit en exercice, et que notre acte libre lui-même est un don de Dieu : « *ipse enim operatur in nobis velle et perficere* » (1). Reste à savoir le *comment* de cette production mystérieuse, que le système thomiste n'explique pas, parce qu'il est probablement inexplicable pour une intelligence humaine, au moins dans l'état présent de nos connaissances.

d) Nouvel essai d'explication.

Cependant voici un essai d'explication, tenté récemment par le Card. Jos. Pecci (2), et plusieurs autres théologiens qui n'admettent ni la science moyenne des Molinistes, ni la prémotion physique à jet continu des Thomistes, et qui cherchent un terrain de conciliation entre les deux partis. Nous résumerons leur pensée en trois propositions.

1° Pour ce qui est du passage de la volonté humaine de la *pure puissance* au premier acte, soit au début de la vie, soit au début de chaque série d'actions, il semble bien que la prémotion physique des Thomistes soit nécessaire. Mais on peut supposer que ce premier acte, par exemple la volition d'une fin, n'a pas été libre.

(1) *Philip.*, 2, 13.
(2) *La Prédétermination physique et la science moyenne* (Trad. Deshayes).

2° Pour ce qui est du passage de la volonté *déjà en acte* à un autre acte, par exemple, de la volition de la fin à l'élection des moyens, une nouvelle prémotion, qui détruirait la liberté, ne serait pas requise. Bien plus elle serait inutile, puisque la volonté déjà en acte peut se mouvoir elle-même vers un autre acte et c'est en cela même que consiste sa spontanéité. Il lui suffirait alors d'un concours simultané, d'un simple soutien dans l'être et dans son opération. Du reste le choix des moyens, ainsi entendu, n'échapperait point à la causalité divine, car d'une part « la cause de la cause, est cause de l'effet » ; et d'autre part cet effet ne se produirait jamais si Dieu refusait son concours.

3° Il s'en suivrait que Dieu ne prévoit pas seulement les futurs libres dans la « supercompréhension » des causes libres, comme le prétendait Molina, mais aussi, comme le veut S. Thomas, dans ses libres décrets, par lesquels Dieu a décidé de refuser ou d'accorder son concours.

Cette opinion d'ailleurs, si l'on en croit ses partisans, serait conforme à la pensée de S. Thomas, comme le prouvent ces paroles : « Dieu meut la volonté de l'homme comme moteur universel, vers l'objet général de la volonté qui est le bien : sans cette prédétermination universelle, l'homme ne peut rien vouloir ; mais par sa raison, l'homme se détermine ensuite à vouloir ceci ou cela. » Et ailleurs : « Quoique la cause première influe souverainement sur l'effet, cependant son influence est déterminée et spécifiée par la cause seconde, aussi l'effet est-il à la ressemblance de cette dernière (1). »

(1) « Dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum ». S. Thomas, 1a 2, q. 6, ad 3, — « Licet causa

*
* *

Si Dieu conserve ses créatures dans l'existence, s'il concourt à chacune de leurs actions, comment douter aussi qu'il les dirige et les gouverne ? Le gouvernement de la divine Providence n'est plus qu'une conséquence naturelle de ce que nous venons de dire sur la conservation et le concours. 3° Dieu gouverne les créatures.

Un monde, un *cosmos*, vraiment digne de ce nom, n'est pas un amas confus et incohérent de substances réunies pêle-mêle, sans ordre, sans relations, sans direction vers une fin déterminée. Non, c'est au contraire un ensemble harmonieux où chaque être a sa place fixée, suivant un plan déterminé, et se trouve naturellement orienté vers sa fin particulière, subordonnée elle-même à la fin générale.

Déterminer à l'avance ce plan général, fixer une fin propre à chaque individu, et une fin générale à l'ensemble ; puis orienter et diriger vers leurs fins l'ensemble et les individus, par des lois générales et particulières, c'est ce qu'on appelle le gouvernement divin.

Mais cette notion de la Providence est encore trop sommaire ; elle a besoin d'être analysée et précisée davantage, car il serait facile de l'entendre mal et de s'exposer par suite aux plus graves difficultés.

Le gouvernement de la Providence, nous dit S. Thomas, comprend deux choses essentielles : 1° la conception de l'ordre, d'après lequel les êtres créés se rapportent à leur fin ; 2° l'exécution de ce plan ou le gouvernement divin proprement dit. *Ad Providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis et executio ordinis* (1). Analyse de cette notion.

prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideo ejus similitudinem imitatur. » — Q. 1, *De pot.*, a. 4, ad 3.

(1) S. Thomas, Ia, q. 22, a. 3, c.

Le premier élément se rapporte à l'intelligence divine, laquelle conçoit le plan de cet ordre ou de cette destination qui conduit chaque être à sa fin particulière et leur ensemble à la fin générale de l'Univers.

Le second se rapporte à la volonté divine, qui tient la main, par des lois générales ou particulières, à la réalisation de cet ordre et à l'exécution de ce plan.

Action immédiate. Le premier élément, *l'action ordonnatrice*, ou conception de l'ordre, s'étend *immédiatement* à toutes les créatures sans exception ; non seulement aux genres et aux espèces, mais encore à chaque individu. En sorte que non seulement le bien essentiel qui constitue la nature de chaque individu est prévu et ordonné par Dieu, mais encore ce bien accidentel résultant de l'harmonie de leur activité individuelle et de l'orientation de toutes leurs facultés vers une fin.

A ce premier point de vue, l'action providentielle s'étend aussi loin que l'action créatrice, à tout l'être en particulier et à tous les détails de cet être (1). Rien n'échappe au plan divin, pas même nos actions libres, car Dieu est assez puissant pour avoir choisi parmi l'infinité des mondes possibles, un système assez large et assez compréhensif pour sauvegarder à la fois ses vues éternelles et la liberté des êtres qu'il a créés libres.

Action médiate. Au contraire, le second élément, c'est-à-dire *l'action directrice*, ou le gouvernement proprement dit, ne s'étend pas d'ordinaire immédiatement à tous les

(1) « Deus non solum cœlum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia dereliquit. » S. Aug., *De civit. Dei*, L. V, ch. XI. — Nulle part peut-être cette universalité de la Providence n'est plus nettement indiquée que dans l'Evangile : « Nonne quinque passeres veneunt dispondio, et unus ex illis non est in oblivione coram Deo ? — Sed et capilli capitis vestri omnes numerati sunt. » Luc, XII, 6, 7 et 27. Considerate lilia agri....

individus, mais seulement d'une manière *médiate*, par l'intermédiaire des causes secondes et des lois générales. Certes, s'il en est ainsi, ce n'est pas par défaut de puissance, comme l'observe le S. Docteur, car Dieu n'a nul besoin d'intermédiaires, mais c'est par excès de bonté, puisqu'il daigne ainsi associer les causes secondes, et surtout les créatures raisonnables, à l'honneur et à la puissance de sa causalité et de son divin gouvernement (1). Dieu n'a pas voulu mettre dans la main de l'homme le sceptre des rois fainéants; mais il lui a ordonné de conquérir, par son intelligence et son travail, sa royauté sur la nature et sur lui-même. C'est à nous de devenir savants et vertueux ; à nous de soumettre peu à peu les forces de la nature ; à nous d'améliorer les conditions de notre propre existence ; d'organiser et de perfectionner nos lois sociales ; à nous en un mot de réaliser graduellement, les conditions voulues par Dieu de notre propre bonheur ici-bas, en attendant la récompense et la béatitude éternelles.

Conséquences fort graves.

De là des conséquences fort graves que l'on ne fait pas toujours assez bien ressortir. Dieu gouverne les créatures les unes par les autres : les enfants par les parents, les sujets par les princes, etc., et l'ensemble de la nature par des lois générales, en sorte que Dieu nous fait gouverner encore plus qu'il ne nous gouverne directement.

Aussi lorsqu'on nous demandera pourquoi la Providence n'empêche pas, par exemple, les luttes fratricides et les crimes au sein de la famille, alors que le père de famille est tenu de les empêcher : pourquoi elle laisse mourir de faim ou de misère une foule d'in-

(1) « Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. » S. Thomas, Ia, q. 22, a. 3.

nocentes créatures, sans vouloir être accusée d'être une mauvaise mère, et tant d'autres objections analogues, nous répondrons que ces assimilations rigoureuses de la Providence au gouvernement direct de la maison par le père ou la mère, ou à celui de l'Etat par un bon prince, sont gravement inexactes. De telles comparaisons nous conduiraient à exiger que la Providence empêche les incendies ou les naufrages, surveille la police des rues, les registres de l'état civil, et même le pot-au-feu domestique. Ce serait de l'anthropomorphisme le plus grossier.

Mais ce serait une exagération non moins grave de supposer que la Providence ne s'étende qu'aux genres et aux espèces, aux lois générales de la nature, et qu'elle se désintéresse des individus. Erreur si dangereuse qu'elle a été mille fois reproduite de Platon et de l'antiquité païenne, et qu'elle a pénétré de nos jours encore un grand nombre d'esprits cultivés. Si Jules Simon, Emile Saisset et tant d'autres rationalistes avaient connu l'analyse subtile et vigoureuse de S. Thomas que nous venons de résumer; s'ils avaient su distinguer avec lui la *conception* de l'ordre providentiel, de *l'exécution* de cet ordre, ils ne seraient pas tombés dans cet excès non moins funeste.

Thèse évite deux excès.

Telle est la thèse spiritualiste de S. Thomas sur la nature de la Providence et l'étendue de son action, également éloignée des partis extrêmes : et des mystiques qui voudraient voir l'action immédiate de Dieu partout, — au risque de supprimer celle des créatures, — et des rationalistes qui la relèguent si haut et si loin, qu'on ne la voit plus nulle part.

Ainsi expliquée et restreinte, cette thèse devient facile à démontrer. Sans grands efforts de dialectique, nous allons comprendre que le monde a besoin d'un tel gouvernement, et que Dieu est trop bon et trop sage pour le lui avoir refusé.

*
* *

L'univers ne pourrait subsister longtemps sans ordre ; l'ordre n'existerait pas davantage s'il ne s'étendait aux individus et à toutes les parties de l'ensemble, par des lois capables de régir en détail les règnes minéral, vivant, intellectuel et moral. En outre, ces lois seraient inefficaces sans une volonté souveraine qui, après les avoir établies, veille à leur exécution, ou empêche qu'elles soient impunément violées. Il faut donc que cette volonté suprême gouverne l'univers, dans son ensemble et dans ses détails, pour l'empêcher de retomber promptement dans le chaos. Preuves *à priori.*

D'autre part, la création ayant été un acte d'amour le plus désintéressé, il est impossible de supposer qu'un Dieu si bon pour nous et si sage, ait agi sans but en nous créant, comme un aveugle ou un insensé ; ou bien qu'après nous avoir fixé une fin, il nous ait refusé pour l'atteindre le principal des moyens et le plus efficace, à savoir le bienfait de sa Providence et de son gouvernement. Un Dieu qui agirait sans dessein, ou qui ne saurait plus adapter les moyens à la fin qu'il a conçue, ne serait plus un Dieu. L'athéisme absolu serait plus franc et plus conséquent qu'un spiritualiste si déraisonnable.

Mais à quoi bon chercher des raisons abstraites pour démontrer l'existence d'un fait que nous pouvons directement constater ?

L'ordre qui régit le monde est là sous nos yeux, manifeste, merveilleux, d'une constance admirable. Il y a des lois qui gouvernent la course gigantesque des soleils dans l'immensité des cieux, et celle des planètes autour de leurs soleils. Il y a des lois qui président aux mouvements des atomes dans les plus humbles molécules, aux groupements des molécules dans la structure délicate des cristaux. Il y a des lois La constance de l'ordre.

qui régissent l'évolution embryonnaire des germes végétaux ou animaux, et qui développent, d'après des plans de plus en plus complexes et savants, la richesse et la beauté de leur structure organique. Il y a des lois aussi qui imposent à la raison humaine la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, et qui dirigent les commandements d'une volonté libre.

Les familles et les sociétés civiles ont aussi leurs lois, comme les individus. Lois éternelles et immuables, dont toutes les lois humaines ne doivent être que la sanction pratique ou le développement, et qui portent avec elles pour les peuples et les empires, la sanction tôt ou tard infaillible de la prospérité ou de la décadence et de la ruine.

De même que l'existence de cet ordre merveilleux nous a fourni la base d'un argument qui a tenu une large place parmi les preuves de l'existence d'un Ordonnateur suprême ; ainsi la constance indéfectible de cet ordre à travers la suite des siècles, suffirait à nous faire toucher du doigt la persévérance de cette volonté ordonnatrice, qu'on appelle le gouvernement divin. De même, nous dit S. Thomas, que l'aspect d'une maison bien ordonnée suffit à démontrer la sagesse de celui qui la gouverne (1).

Le progrès dans la nature.

Mais cet ordre a un caractère providentiel encore plus frappant que la constance et l'uniformité, c'est son efficacité à engendrer le progrès. L'évolution de la nature et celle des sociétés humaines manifestent en effet la loi du progrès, c'est-à-dire l'ascension lente mais sûre vers un idéal de perfection.

Ce progrès éclate surtout dans la nature sensible.

(1) « Ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi : sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domûs ordinatione ordinationis rationem perpenderet. » S. Thomas, 1a, q. 103, a. 1.

De la nébuleuse chaotique, d'où est sorti notre globe, à l'état d'organisation où nous le contemplons aujourd'hui, quel progrès immense, prodigieux ! Dès que les éléments en fusion se furent refroidis, condensés et solidifiés, apparurent les premiers végétaux, plus tard les animaux ; et parmi les végétaux et les animaux, il y a eu dans leur succession un véritable progrès, insuffisant sans doute pour démontrer la filiation des espèces, mais assez manifeste pour établir un ordre ascensionnel. Les derniers venus sont souvent les plus parfaits ; et le dernier venu de tous, l'homme, l'emporte incontestablement sur tous ses devanciers, au point de former un règne à part.

Que l'on soit transformiste à la manière de Darwin et de ses disciples, ou qu'on ne le soit pas ; que l'on explique cette ascension des êtres par des interventions successives du Créateur, ou bien par la sélection naturelle, la transmission héréditaire, l'accumulation des caractères et autres lois que les transformistes prétendent avoir découvertes, — cela importe peu dans la question présente, — il est évident que les êtres considérés dans leur ensemble ont été dirigés dans une voie progressive, vers un idéal de plus en plus parfait, et que cette direction, — quels que soient les moyens employés, — mérite bien le nom de providentielle.

Le progrès dans la civilisation.

Le progrès des sociétés humaines dans la science, les arts, l'industrie, en un mot dans la civilisation, est pareillement incontestable. Qu'il y a loin de la hutte du sauvage ou de la roche-abri des Troglodytes au palais de Versailles ou de l'Escurial ! C'est que chaque génération nouvelle ajoute les fruits de son labeur, de ses découvertes scientifiques, artistiques ou industrielles, au labeur et aux découvertes des générations précédentes. L'héritage de nos ancêtres est

un capital qui s'accroît sans cesse, ne serait-ce que par l'accumulation des intérêts.

Cependant ce progrès nécessaire, ne va pas toujours son train d'une allure uniforme. Parfois il subit çà et là des arrêts et même des reculs. Les arts et les sciences ont été perdus et retrouvés plusieurs fois. Les plus grands peuples de la terre ont eu leurs siècles de décadence ; plusieurs même ont été effacés du livre de l'histoire. Malgré ces accidents, le progrès de l'ensemble marche toujours, et, comme le char mystérieux d'Ezéchiel, ne revient jamais sur ses pas.

Le progrès moral.

En même temps que le progrès matériel des sociétés, on pourrait aussi constater un véritable progrès moral, quoique ici, à cause de l'intervention de la liberté humaine, la loi du progrès ne soit plus infaillible. Il est clair cependant qu'en considérant les faits historiques de très haut, nous constatons que les mœurs sociales s'adoucissent, la vie humaine est plus respectée, les brutalités tendent à diminuer, les législations se perfectionnent et protègent plus efficacement la liberté des individus.

Ce progrès moral est surtout éclatant parmi les peuples qui ont accepté les bienfaits de la révélation chrétienne, ou qui vivent encore des souvenirs ineffaçables qu'ils en ont conservés. Ce grand fait qui domine l'histoire du monde et qu'on appelle la Rédemption a été préparé et suivi par une trame sublime d'événements, qui témoignent non seulement du libre jeu des passions humaines, mais encore et surtout des décrets divins, qui gouvernent l'humanité et qui la poussent malgré elle, par des merveilles de toutes sortes, dans les voies du progrès moral et de la perfection la plus élevée.

Nous ne pourrions, sans sortir du cadre philosophique de cette étude, retracer ici, même en peu de

mots, l'annonce et la venue du Messie, l'enfantement laborieux et sanglant de l'Eglise, la mission providentielle et les travaux de ses apôtres, de ses héros, de ses martyrs ; la conversion des peuples barbares, la floraison merveilleuse des vertus les plus héroïques et les plus pures de leurs saints ; l'effondrement successif des erreurs, des superstitions, des vices du paganisme ; le rajeunissement et l'extension dans tout l'univers de la vie chrétienne, grâce aux épreuves et aux persécutions séculaires qui auraient dû naturellement l'affaiblir et la tuer. Mais il est impossible à un historien sincère, qui voudra décrire la lutte du bien et du mal, et montrer que malgré tout l'humanité est orientée vers le progrès moral, de ne pas tenir compte de ce fait capital qui domine le monde, comme une preuve éclatante de l'action providentielle de Dieu sur les hommes.

Le progrès est supérieur aux individus.

Ainsi le progrès matériel, scientifique, industriel, et même le progrès moral, quoique avec des différences fort appréciables, est un fait incontestable. Et ce qui n'est pas moins remarquable, c'est le caractère essentiellement collectif et supérieur aux individus de ce progrès. Comme on l'a souvent fait observer, c'est l'humanité qui progresse, plutôt que les individus ou la valeur individuelle. Qui pourrait démontrer que les hommes du XIX[e] siècle sont plus intelligents, plus vertueux ou plus heureux que ceux des siècles précédents ? Hugo est-il supérieur à Sophocle, Berlioz à Mozart, Ingres à Raphaël, Kant à Aristote ou à Platon ? Nullement. Le génie individuel ne paraît pas augmenté ; la valeur des hommes est à peu près toujours la même, quoique la perfection de leurs travaux, ou comme on l'a dit, leur *rendement*, à talents égaux, soit ordinairement supérieur, à cause des richesses accumulées par les ancêtres qu'ils utilisent,

et de la perfection des instruments qu'ils ont la bonne fortune d'avoir sous la main.

Le progrès matériel et moral est donc régi par une loi supérieure aux individus, puisqu'elle les domine et les dirige ; il doit donc être attribué à une volonté supérieure aux hommes et aux choses de ce monde, c'est-à-dire à la divine Providence.

*
* *

Le problème du mal.

On nous répliquera sans doute que si la Providence gouverne les choses humaines, elle paraît assez souvent gouverner fort mal. Rien de plus tristement évident, en effet, que l'existence du mal dans le gouvernement divin. Ici le mal physique, qui produit les monstruosités, les accidents de tout genre et les douleurs innombrables qui en résultent ; là le mal moral, le péché, les crimes, les abominations, dont les effets sont encore plus funestes et plus regrettables que tous les maux physiques.

Si Dieu a fait le monde, comment peut-il y avoir du mal dans son œuvre ? S'il le gouverne, comment le mal peut-il s'y introduire ? Ou bien Dieu n'a pu l'empêcher, et alors il n'est plus tout-puissant ; ou bien, pouvant l'empêcher, il le tolère, et alors il n'est pas bon ou il n'est pas sage.

Manicheisme.

Telle est la vieille objection à laquelle les Manichéens (1) répondaient par l'hypothèse dualiste de deux Principes suprêmes : l'un essentiellement bon, l'autre essentiellement mauvais, tous les deux souverains rivaux, aux prises dans une lutte éternelle.

Nous avons déjà réfuté le dualisme, et nous nous croyons dispensé d'y revenir. Remarquons toutefois

(1) Stuart Mill (*Mémoires*), Spencer (*Principes de biologie*), Bayle, Proudhon et les Pessimistes, parlent souvent le même langage que les Manichéens.

que l'hypothèse qui attribue à l'un des deux principes, d'être le mal par essence, y ajoute une nouvelle contradiction. Tout être est bon en soi ; il n'est mal qu'accidentellement, par ses défectuosités, qui le privent de ce qu'il devrait avoir (1). Aussi les philosophes de l'Ecole ont-ils dit justement que les deux mots *être* et *bien* sont synonymes : *ens et bonum convertuntur*.

Le mal n'étant qu'une privation partielle ou une limitation du bien dans un sujet bon, la privation complète du bien serait la privation complète de l'être, c'est-à-dire une chimère aussi irréalisable qu'un cercle carré ou une manière d'être sans être. Profonde raison que S. Augustin indiquait déjà dans ces paroles, où reprochant aux Manichéens d'être pires que des païens, il leur disait : « Au moins, les païens adorent des Dieux de pierres et de bois, qui, s'ils ne sont pas Dieux, sont du moins quelque chose. Vous au contraire, vous adorez des Dieux qui ne sont ni dieux, ni quelque chose, mais rien du tout » (2).

De son côté Aristote avait déjà établi que « si le mal était sans bien, il se détruirait lui-même ; le mal absolu ne pouvant pas plus exister que le néant absolu ». Encore moins pourrait-il agir et guerroyer contre le bien, malgré toutes les fictions poétiques dont on pourrait l'orner.

Le problème du mal doit avoir une autre solution plus satisfaisante, et nous allons la résumer. Explication du mal physique.

D'abord le mal physique n'est pas un mal absolu,

(1) « Malum est defectus boni, quod natum est et debet haberi. » S. Thomas, 1a, q. 49, a. 1. — Cfr. 1a, q. 48, a. 2, ad 1.

(2) « Vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos Deos colitis, eo vero in pejorem partem dissimiles, quod illi pro Diis ea colunt quæ sunt, sed Dei non sunt, vos autem colitis ea quæ nec Dii nec aliquid sunt, quorum prorsus nulla sunt. » S. Augustin, *Contra Faustum*, lib. XX, c. 9.

mais plutôt une imperfection naturelle et essentielle aux meilleures choses. Ainsi quoi de plus utile que le feu, l'air, l'eau et les autres éléments? Le feu est indispensable à la vie, aux arts, à l'industrie; l'eau, l'air, ne sont pas moins nécessaires à tous les vivants. Et cependant le feu produit des incendies; l'eau peut inonder ou noyer; l'air transporte le choléra et la peste. La Providence devrait-elle pour cela supprimer l'air, l'eau et le feu? il est clair que non. Pas plus que l'homme ne supprimera les chemins de fer et les télégraphes à cause des accidents.

Le conflit et l'entrecroisement des lois de la nature produisent encore une foule d'effets indirects fâcheux: tels que les déviations dans l'évolution des êtres vivants ou les monstruosités, l'avortement, la stérilité, ou bien cette fécondité excessive qui condamne des milliers de germes à servir de pâture aux animaux et même d'engrais aux végétaux. — Notre réponse sera encore la même: puisque ces lois sont bonnes et même nécessaires à la marche et à l'harmonie de l'ensemble, pourquoi les supprimer? Autant vaudrait-il demander la suppression des tribunaux, sous prétexte qu'ils se trompent quelquefois, ou qu'ils occasionnent des rixes entre les malfaiteurs et les gendarmes.

De telles difficultés ne seraient vraiment pas sérieuses; mais voici qu'elles commencent à le devenir avec l'apparition de cette terrible conséquence du mal physique qu'on appelle *la douleur*.

Explication du mal sensible.

Si du moins la douleur nous était épargnée, nous contemplerions sans scandale, du haut de notre existence paisible et heureuse, toutes les défectuosités des créatures, comprenant bien que, puisqu'elles sont finies par leur nature même, leurs imperfections sont nécessaires. Mais souffrir, c'est un mot si dur pour

la nature humaine, qu'il nous paraît inacceptable, provoque nos murmures et nos plaintes, et nous révolte contre la divine Providence.

Pourquoi tant de maladies cruelles ? Pourquoi tant de douleurs morales non moins meurtrières ? Pourquoi tant de malheureuses et parfois innocentes victimes de la souffrance ?

Pour répondre à cette poignante question, il faut commencer par faire la part de la nature et la part de l'homme dans la distribution et surtout dans la multiplication des maux qui affligent l'humanité.

L'ordre naturel est bon.

L'étude du plaisir et de la douleur nous a montré (1) que le libre jeu de nos activités, selon les lois de la nature, produit le plaisir, tandis que la violation de ces lois produit le malaise et la douleur. L'ordre naturel est donc bon et ne tend pas à la souffrance.

C'est le désordre, introduit si souvent par le libre arbitre de l'homme, ce sont les excès, les habitudes dépravées, les passions de toute sorte, qui troublent et bouleversent l'âme, usent l'organisme, en appauvrissent la vitalité, en suspendent ou en dénaturent les fonctions, tarissent ou empoisonnent dans sa source la fécondité de l'espèce. De là proviennent au moins les trois quarts des maladies et des infirmités, soit personnelles, soit héréditaires, qui affligent les sociétés humaines. Mais à qui la faute de tant de maux, sinon à la malice de l'homme, et de quel droit viendrait-il en accuser la divine Providence ?

Cependant il serait exagéré de dire, avec Joseph de Maistre, que tous les maux sensibles sans exception sont les effets directs ou indirects du péché (2). Un cer-

(1) Voy. notre étude sur le *Cerveau et l'âme*, ch. 7 de la 2e partie.

(2) On connaît le mot de Sénèque imputant tous les maux aux raffinements de la civilisation : « Innumeros esse morbos miraris ? — Coquos numera ! »

tain nombre, tels que la mort, proviennent directement des lois de notre nature imparfaite : c'est le *malum naturæ*, comme disent les théologiens ; d'autres, effets seulement indirects de ces lois, sont imputables à leur entrecroisement inévitable. Mais Dieu pouvait permettre les uns et les autres, sans déroger à sa bonté ou à sa sagesse, soit parce que l'existence, même à ce prix, est encore préférable au néant ; soit surtout à cause des précieux avantages qui peuvent en résulter.

Utilité de la souffrance.

La souffrance, en effet, est nécessaire à l'homme pour expier ses péchés. Celui qui a violé l'ordre moral est tenu au repentir et à l'expiation ; mais qu'est-ce que l'expiation, sinon la douleur acceptée avec résignation, avec amour ? Elle seule peut réparer le mal moral, purifier l'âme coupable et acquitter sa dette.

La souffrance n'est pas moins nécessaire à la vertu. Elle nous détache et nous dégoûte des faux biens d'ici-bas, elle nous met en garde contre la séduction des jouissances sensuelles ; elle force le regard de notre âme à s'élever plus haut que les horizons terrestres, et à soupirer après les biens éternels. Combien d'infortunés, après de longues années d'oubli et d'égarement, lui doivent leur repentir et leur retour à la vertu !

Les âmes pures et innocentes lui doivent aussi la trempe de leur courage et leur avancement dans les voies les plus parfaites. Qu'il est beau, s'écriait Sénèque, le spectacle d'un grand courage aux prises avec l'infortune : ces deux lutteurs sont vraiment dignes d'occuper les regards de Dieu ! « *Ecce par Deo dignum ! vir fortis cum mala fortuna compositus.* »

En même temps qu'elle donne à la vertu sa trempe généreuse, le malheur lui ajoute cette délicatesse, « *ce je ne sais quoi d'achevé* » dont parlait Bossuet,

et qui distinguera toujours les âmes ennoblies par la souffrance. « En effet, ce sont les martyrs de la douleur que vous verrez toujours et les plus tendres dans l'amour, et les plus compatissants aux maux d'autrui, et les plus prompts à secourir l'infortune, et plus forts dans la lutte, et plus magnanimes dans le péril, et plus dévoués dans le sacrifice ; au contraire, de l'homme sec, dur, égoïste, amoureux de ses aises, vil, lâche, tremblant quand on lui parle de se dévouer, vous pouvez dire en toute assurance : cet homme n'a pas souffert ou n'a pas su souffrir » (1).

Non seulement la vertu, mais toutes les activités du cœur et de l'esprit humain, se sentent réveillées et stimulées à la rude école de la souffrance. Le génie de l'homme se serait endormi, sans cet aiguillon du désir du bien-être et de la lutte contre le mal ; alors qu'il est devenu inventif, ingénieux, infatigable au travail, et qu'il accroît chaque jour, par d'admirables découvertes, son empire sur la nature.

Mais, si la souffrance est pour l'homme le grand ressort de son activité intellectuelle et morale, l'école de toutes les grandes vertus, en même temps que le creuset où il purifie son âme, quelle injustice de reprocher à la Providence de Dieu l'existence d'une épreuve si nécessaire ! ne devrions-nous pas au contraire admirer la sagesse avec laquelle elle sait tirer le bien du mal, et changer les accidents inséparables d'un mécanisme si complexe, en circonstances utiles et salutaires à la perfection de l'ensemble !

Explication du mal moral.

Reste à expliquer l'existence dans le monde du mal moral ou du péché, qui est le seul mal véritable et absolu. Il est clair qu'il ne vient pas directement de Dieu (2), mais de la liberté humaine. Cependant Dieu,

(1) Monsabré, Conf. N. Dame, 1876, p. 175.
(2) « Deus nullius vel levissimi peccati auctor est. » S. Aug., *In Psalm.* 104.

qui aurait pu l'empêcher, le tolère. Quelle que soit notre opinion sur la nature du concours divin à tous nos actes, même mauvais, il est certain qu'il y prête son concours indirect, puisqu'il donne à chaque instant, au pécheur, l'être, la vie, la liberté, la force d'agir, alors qu'il n'aurait qu'à retirer sa main pour le replonger dans le néant, avant qu'il ait eu le temps de perpétrer son crime ; et cependant Dieu n'use jamais de ce pouvoir absolu.

Il y a là certes, dans ce respect de Dieu pour la liberté humaine (1), le plus mystérieux problème de sa providence, et le lieu commun de nouvelles objections contre son divin gouvernement. Mais ces objections sont-elles bien concluantes ? nous ne le croyons pas.

Sans doute, répondrons-nous, Dieu pourrait à la rigueur supprimer le péché, mais à quel prix ? En supprimant le libre arbitre cause de tant de maux, et en reprenant lui-même les pouvoirs qu'il nous a confiés. La mesure paraîtra bien radicale, aux yeux de tout homme de sens ; bien difficile à justifier, et surtout à imposer à la sagesse et à la bonté du Créateur. Vaut-il mieux que l'homme ne soit plus doué du libre arbitre ; qu'il ne soit plus associé au gouvernement divin ; qu'il ne puisse même plus se gouverner lui-même ; qu'il obéisse à des lois fatales comme les animaux ; qu'il n'ait plus le pouvoir de faire le bien ou le mal, de mériter ou de démériter, afin de ne plus être exposé à en user mal ? Tant que notre adversaire n'aura pas fait la preuve de toutes ces assertions — et il ne la fera jamais — nous lui refusons le droit de condamner le gouvernement de la Providence.

La liberté est un bien.

Nous croyons, au contraire, que la vie est un bien, que l'intelligence est un bien, que la liberté même

(1) « Cum magna reverentia disponis nos. » *Sap.*, XII, 18.

défectible est un bien, que les secours et les grâces intérieures et extérieures que Dieu nous prodigue sont un bien, alors même que tous ces biens nous exposent à en abuser, à devenir ingrats et coupables. Nous croyons qu'en élevant l'homme au-dessus des animaux sans raison, et en lui demandant de le servir avec amour et librement, et même de coopérer à son œuvre, Dieu nous a grandement honorés : *Nimis honorati sunt amici tui, Deus.*

Nous croyons enfin que Dieu ne devait pas priver le monde du spectacle si beau et si consolant de ses saints : vierges, confesseurs, pontifes, apôtres, martyrs, dont la vertu et l'héroïsme ont été, à travers les siècles, la gloire la plus pure et la plus éclatante de son œuvre. Et ce n'est pas la payer trop cher que de tolérer tous les fruits empoisonnés qui sont en même temps sortis du libre arbitre, car là aussi il y a place pour la gloire de Dieu. Sa bonté y triomphe chaque jour, par la victoire de sa miséricorde sur l'endurcissement des pécheurs. Sa justice n'y triomphera pas moins par les remords et les châtiments mystérieux qui s'exercent dès ici-bas sur les coupables, et surtout par la victoire certaine et définitive qui brisera à jamais la révolte des méchants. Ce jour est le secret de Dieu, mais s'il ne se hâte pas au gré de nos désirs humains, rappelons-nous que Celui qui gouverne est éternel et qu'il peut attendre.

Ainsi se trouve pleinement motivée et justifiée la tolérance divine du mal moral, du mal sensible et du mal physique, par des raisons qui peuvent nous suffire, en attendant que tous les mystérieux secrets de la Providence nous soient révélés, comme la foi chrétienne nous le laisse déjà entrevoir (1).

(1 « La Religion allant plus loin que la philosophie, la Religion tirant du besoin de l'âme humaine une sublime conjecture, qui est un désir

*
* *

L'optimisme de Leibnitz.

La présence du mal en ce monde s'explique donc sans que l'on soit forcé de recourir aux hypothèses également excessives de l'optimisme et du pessimisme. Un coup d'œil rapide, jeté sur les invraisemblances outrées de ces deux systèmes, ne sera pas inutile pour faire ressortir la sagesse et la modération de la théorie chrétienne sur la Providence, et pour la confirmer dans nos esprits.

Les optimistes, avec Leibnitz et Malebranche, soutiennent qu'ici-bas tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Si Dieu est bon, s'il est raisonnable, il n'a pu opérer son choix entre les mondes possibles, sans une raison suffisante. Et quelle raison pouvait-il avoir de choisir celui qu'il a choisi, sinon la raison que ce monde était meilleur que les autres ? Le monde choisi, notre monde, est donc le meilleur possible. C'est la thèse et le raisonnement de Leibnitz.

Cette thèse, comme l'a très bien démontré Féne-

pour celui qui ne croit pas complètement, une certitude pour celui qui a la foi entière, la Religion vous dit : Souffrez, souffrez avec humilité, patience, espérance, en regardant Dieu qui vous attend, et vous récompensera. — Elle fait ainsi de toute douleur l'une des traverses du long voyage qui doit nous conduire à la félicité dernière.

« Et alors la douleur n'est plus qu'une des peines de ce voyage inévitable, et si elle fait souffrir, elle est suivie d'une consolation immédiate qui est l'espérance. Aussi cette puissante Religion qu'on appelle le Christianisme, exerce-t-elle sur le monde une domination continue, et elle le doit, entr'autres motifs, à un avantage que seule elle a possédé entre les religions.

« Cet avantage savez-vous quel il est ? C'est d'avoir *seule donné un sens à la douleur*.

« La Religion qui vint et qui dit : Il n'y a qu'un Dieu ; il a souffert lui-même, souffert pour nous ; celle qui le montra sur une croix, subjugua les hommes en répondant à leur raison par l'idée de l'unité de Dieu, en touchant leur cœur par la déification de la douleur.

« Et, chose admirable ! ce Dieu souffrant, présenté sur une croix dans les angoisses de la mort, a été mille fois plus adoré des hommes, que le Jupiter calme, serein, et si majestueusement beau de Phidias. »

(Thiers, *De la Propriété*, p. 380, 382.)

lon, dans un opuscule qui demeure un chef-d'œuvre, ne tendrait à rien moins qu'à ruiner la liberté du créateur. Si Dieu pouvait choisir entre créer et ne pas créer, à plus forte raison était-il libre, en créant un monde d'ailleurs bon, de ne lui donner que le degré de bonté et de perfection qu'il lui plaisait.

D'ailleurs, il suffit d'opposer à cette hypothèse l'évidence des faits qui nous entourent, l'existence du mal dans le monde. Un monde où il y aurait moins de souffrances, moins de douleurs, moins de crimes, serait à la fois un monde possible, et meilleur que celui où nous vivons. Dieu n'a donc pas choisi le meilleur absolument. Bien plus, cela lui eût été impossible, car si élevée en perfection que l'on suppose une créature, on peut toujours concevoir un degré plus parfait.

Le pessimisme de Schopenhauer.

Par un excès contraire non moins condamnable, les pessimistes absolus soutiennent, avec Schopenhauer, que le monde est absolument et radicalement mauvais, le pire des mondes possibles. Toute vie est souffrance, disent-ils ! Aucun homme ne voudrait revivre en entier sa vie passée, sans y rien changer. D'ailleurs vivre n'est-ce pas essentiellement se mouvoir, faire effort ? Or l'effort, c'est la peine ; c'est la souffrance (1). Notre vie n'est qu'un désir perpétuel ; une volonté sans cesse tendue. Le fond des choses est donc la volonté. Mais la volonté a pour nature d'être libre, c'est-à-dire, d'après ce philosophe, de n'être soumise à aucune condition intellectuelle ou autre. Vo-

(1) « Schopenhauer a tort d'identifier ces trois termes : activité, effort, douleur. Nous savons au contraire que l'activité physique, intellectuelle ou morale, quand elle ne dépasse pas la limite de nos forces et qu'elle reste en harmonie avec elles, n'est pas une peine, mais la source même de toutes nos jouissances. Si l'activité était toujours une souffrance on verrait bientôt l'humanité s'enfermer dans l'immobilité et le silence de la mort. » (Conf. eccl. de Paris, 1893, p. 81.)

lonté est donc synonyme d'absurdité. L'absurdité est donc la loi des choses, et il n'est pas étonnant que la douleur universelle en soit la conséquence. Le vouloir, le vouloir-être, le vouloir-vivre, constituent donc le mal ; et ainsi le mal est l'essence même de l'univers.

Hartmann

A ce pessimisme absolu, Hartmann apporte une sorte de correctif. A côté de la volonté, il admet comme principe des choses, *un Inconscient*, une sorte d'idée qui s'ignore, et qui s'efforce de supprimer le mal, par le seul moyen possible, c'est-à-dire en supprimant le monde lui-même, puisqu'il est le mal par essence. Le monde est donc bien gouverné, puisqu'il est orienté vers son propre anéantissement, le seul bien désirable.

Comme preuve que tout autre bien est illusoire, Hartmann s'efforce de démontrer par l'histoire, qu'il divise en trois stades, que l'humanité a constamment couru après l'illusion du bonheur sans jamais pouvoir l'atteindre. Le premier stade comprend le paganisme jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Durant cette période, les hommes ont poursuivi le bonheur dans le plaisir et dans la beauté terrestre. Ils n'y ont trouvé que déception. Le second stade comprend le christianisme jusqu'aux temps modernes. Les chrétiens ont cru trouver le bonheur dans un Paradis ultra-terrestre, mais la science moderne a montré la vanité des espérances chrétiennes. Le troisième stade comprend les temps modernes. L'esprit moderne a cru trouver le bonheur dans les progrès de la science et de la civilisation. Mais il a dû reconnaître que la science, en augmentant le bien-être, ne fait qu'aviver et exaspérer le désir. Hartmann conclut en disant que le désir du bonheur n'est qu'un vain fantôme, puisque le bonheur ne se trouve, ni dans cette vie, ni ailleurs, attendu qu'il n'y a pas d'autre vie. La vie, n'étant

qu'une perpétuelle duperie, ne vaut donc pas la peine d'être vécue. Il nous faut, comme le monde physique, tendre au néant qui est le seul véritable bien (1).

Réfutation.

Voilà dans quelles aberrations insensées et désespérantes risquent de tomber ceux qui ont rejeté le dogme philosophique du Dieu-Providence, et celui de la vie future qui en est le corollaire naturel. Ne voir qu'une partie du plan divin et fermer obstinément les yeux sur l'autre partie, c'est s'exposer témérairement à n'y rien comprendre et à le mal juger. Pour apprécier exactement les maux de la vie présente, on ne doit jamais oublier les compensations de la vie future.

Cependant, s'il nous était permis d'en faire abstraction, nous trouverions encore souverainement injuste de dire que tout est mal dans ce monde, ni même que la nature tende spontanément au mal. Le mal c'est le désordre ; or le désordre n'est point la loi du cosmos : au contraire, c'est la violation libre ou accidentelle de la loi qui régit le monde.

Il est encore faux de dire que la somme des maux l'emporte sur celle des biens. Sans doute, cette évaluation en quantité de la douleur et du plaisir est à peu près impossible, car il n'y a pas d'unité fixe qui puisse les mesurer, encore moins les comparer entre eux. Cependant nous pouvons dire que, puisque la souffrance est une gêne de l'acte vital, ou une rupture d'équilibre qui tend à la destruction de la vie et à la mort, et que d'autre part nous voyons l'ensemble des vivants se soutenir dans cette lutte pour l'existence et même propager et développer la vie sur la terre et à travers le temps et l'espace, c'est là une preuve manifeste que la somme du bien-être général l'emporte

(1) Conférences eccl. de Paris, 1893, p. 80-82.

sur celle de la souffrance. Si le mal et la souffrance l'emportaient, au lieu d'évoluer vers le progrès, le monde serait déjà rentré dans le chaos.

La nature est donc bonne par elle-même, et c'est folie de la croire mauvaise. Elle n'est sans doute ni la plus mauvaise, ni la plus parfaite que l'esprit puisse imaginer. L'optimisme et le pessimisme sont également faux. Mais elle est bonne, relativement à ce degré de bonté, de beauté et d'harmonie qu'il a plu à la volonté de Dieu de choisir.

O altitudo !

Que si vous insistiez pour connaître les raisons mystérieuses de ce choix, vous entendriez la réponse de l'apôtre : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu et lui demander compte de sa conduite ?» (1) ; ou cette menace formidable du livre des Proverbes : « *qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria* (2). » Il vaut mieux, avec S. Paul, se résigner à croire humblement et à adorer en silence la sagesse impénétrable de notre Dieu : « *O altitudo, sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus* ! »

*
* *

Les voies secrètes de la Providence.

Ces paroles du grand Apôtre nous rappellent une dernière difficulté pratique du dogme de la divine Providence, à savoir l'impossibilité presque habituelle où nous sommes de connaître ses voies, sinon par des conjectures plus ou moins probables.

S'il est vrai que rien n'arrive en ce monde sans l'ordre ou du moins sans la permission de la Providence de Dieu, puisqu'il a tout prévu de toute éternité dans les moindres détails, il n'en est pas moins certain que nous ignorons presque toujours, si les

(1) *Rom.*, IX, 20.
(2) *Prov.*, XXV, 27.

événements qui se déroulent sont directement voulus par Dieu, ou simplement permis comme conséquence indirecte des lois générales qu'il a posées ; encore moins pouvons-nous dire avec assurance pourquoi il a plu à Dieu de les vouloir ou de les permettre.

Le tout seul est intelligible.

« Il n'y a que *le tout* qui soit intelligible. écrivait Fénelon, dans une belle page que l'on ne saurait trop méditer, et le tout est trop vaste pour être vu de si près. Chaque événement est comme un caractère particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien pour nous s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu, à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport au dessein de Dieu, alors seulement nous comprendrons et nous nous écrierons : Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage ! » (1)

Sans doute, ajouterons-nous, nous pouvons toujours dire, d'une manière générale, que chacun des événements malheureux qui nous arrivent, tels que les inondations, les incendies, les guerres ou les famines, sont une expiation pour les pécheurs et une épreuve salutaire pour les justes. Mais prétendre que tel de ces fléaux est la conséquence de telle faute ou le châtiment de tel crime privé ou public, qu'il n'est pas la conséquence naturelle des lois de la nature, mais qu'il est dû à une intervention spéciale de la Providence, en un mot que « le doigt de Dieu est là » serait presque toujours de notre part un jugement gravement téméraire.

Réserve dans nos jugements.

Plus que tout autre, le philosophe chrétien doit s'abstenir de ces affirmations hasardées, alors même

(1) Fénelon, *Exposition des principales vérités de la foi.*

qu'elles exciteraient la piété de certains esprits, pour ne pas exposer nos dogmes aux justes critiques des penseurs et aux railleries des impies. Il nous suffit de croire et d'affirmer bien haut que nous sommes tous entre les mains de Dieu ; que l'homme s'agite et Dieu le mène ; que Dieu est le maître et qu'il le restera ; que la grande loi de la justice divine est certaine : tôt ou tard nul n'y échappe, ni les sociétés, ni les individus ; enfin que tous les événements heureux ou malheureux doivent tourner au bien de ses élus ; sans chercher par une curiosité vaine à découvrir les secrets desseins de Dieu et les raisons mystérieuses de sa conduite envers les hommes : *Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ?* (1).

*
* *

4 Question du miracle. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des *voies ordinaires* de la divine Providence. A-t-elle aussi des *voies extraordinaires*, telles que le miracle ? C'est la dernière question qu'il nous reste à traiter.

En présence de tous les maux innombrables enfantés par le libre arbitre de l'homme, sur toute la surface de la terre et à travers tous les âges, on se demande, en effet, si la Providence divine, au lieu de se contenter de gouverner les mondes par des lois générales, ne devrait pas intervenir, au moins quelquefois, dans les affaires humaines pour avertir les hommes, pour les instruire, pour leur donner des moyens de sanctification extraordinaires, ou pour renouer plus étroitement les liens de la religion naturelle.

Cette intervention extraordinaire de la Providence s'appelle le *miracle* dont certains philosophes, tels que Jules Simon, Emile Saisset, Renan et tous les ra-

(1) *Rom.*, XI, 34.

tionalistes, ont osé nier ou mettre en doute la seule possibilité. Cette négation, qui n'aurait rien d'étonnant chez un panthéiste ou un athée, nous paraît souverainement illogique chez un philosophe théiste qui a admis l'existence et la souveraineté de Dieu. Il nous sera facile de le démontrer, sans empiéter sur le domaine des faits ou de l'histoire, encore moins sur celui de la théologie.

Notion du miracle.

Le miracle est généralement défini : *un signe sensible contraire aux lois de la nature, par lequel Dieu parle aux hommes ou confirme sa parole.*

Parce qu'il est un signe de l'intervention divine, il doit être sensible ou manifeste. Il doit en outre, pour le même motif, être contraire aux lois de la nature et n'être imputable qu'à Dieu seul.

Le miracle, en effet, est essentiellement une dérogation aux lois de la nature : soit aux lois intellectuelles, comme la prophétie ; soit aux lois morales, comme la constance des martyrs de tout âge ; soit aux lois physiques, comme la résurrection d'un mort ; mais, c'est surtout cette dérogation aux lois physiques qui porte plus particulièrement le nom de miracle.

Il ne suffit donc nullement qu'un fait de l'ordre physique, intellectuel ou moral, ait manifestement Dieu comme auteur, pour qu'il soit miraculeux. La création du monde réalisait les lois de la nature, bien loin d'y déroger ; ce n'est donc pas un miracle, dans le sens rigoureux de ce mot ; pas plus que la création quotidienne des âmes humaines, au moment de leur union aux corps des nouveau-nés. Les effets surnaturels des sacrements ne sont pas davantage des miracles, car ils ne sont pas des exceptions à l'ordre naturel, mais des phénomènes réguliers dans un autre ordre de choses (1).

(1) « Creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen

L'usage constant des théologiens réserve même ce mot de miracle pour les œuvres divines dépassant *toute nature créée.* Ainsi les opérations angéliques ou diaboliques qui dépasseraient les forces humaines, devraient s'appeler des merveilles, mais non des miracles, tant qu'elles demeurent proportionnées aux lois naturelles de ces purs esprits et qu'elles ne supposent aucune intervention divine (1). Autrement il nous faudrait appeler miracle toute opération d'un être supérieur, relativement à celle d'un être inférieur, et l'opération par laquelle je lance en l'air une pierre, qui naturellement tomberait en bas, serait également un miracle (2).

Voilà pourquoi le miracle, dépassant toutes les forces de la nature créée, et n'étant imputable qu'à Dieu seul, est un signe divin, un témoignage irréfragable de l'intervention divine, qui nous permet de dire avec assurance : *digitus Dei est hic* !

Possible du côté des lois naturelles.

Mais est-il bien sûr que Dieu puisse ainsi agir contrairement aux lois de la nature ? C'est la première difficulté que soulève notre théorie du miracle et qu'il nous faut résoudre, en montrant que rien ne s'y oppose, ni du côté des lois de la nature, ni du côté des attributs divins.

proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas ; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ non pertinent. » S. Thomas, 1a, q. 105, a. 7, ad 1m.

(1) Elles peuvent être cependant *l'équivalent d'un miracle*, dans le cas où elles seraient imputables à Dieu seul. En effet, dans certaines circonstances, la sagesse et la bonté divines se trouveraient en défaut, s'il permettait par exemple aux esprits mauvais d'exercer leurs pouvoirs naturels de manière à tromper invinciblement les hommes, et à les induire au mal.

(2) « Non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter naturam lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. » S. Thomas. 1a, q. 110, a. 4

Parmi les lois qui régissent la nature, il en est, nous le reconnaissons, qui sont fondées sur l'essence même des choses, et, comme telles, sont immuables et inflexibles. Ce sont là des nécessités absolues, métaphysiques, auxquelles Dieu lui-même ne saurait déroger. Citons par exemple, les lois mathématiques ou géométriques : Dieu ne pourrait faire que la ligne droite cessât d'être le plus court chemin d'un point à un autre, ou que les deux angles d'un triangle ne fussent plus égaux à deux droits. De même, les essences de chaque espèce minérale, végétale, animale, ne peuvent être changées sans détruire l'identité de l'être. Il répugne, par exemple, que l'intelligence puisse ne pas adhérer à l'évidence perçue ; que la volonté soit capable de vouloir un objet inconnu, etc.

Mais à côté des lois essentielles et nécessaires, nous en avons vu d'autres — ce sont les lois physiques proprement dites — dont le caractère est contingent. Il ne répugne nullement qu'elles n'existent pas, ou qu'elles changent avec les circonstances, ou qu'elles soient modifiées, par des lois supérieures.

Prenons pour exemple les lois de la pesanteur qui régissent le cours d'une rivière. Je puis les supposer, sans aucune contradiction, suspendues ou modifiées. Et de fait, l'intervention de ma volonté suffit à les suspendre ou à les modifier. Ainsi je lance en haut cette pierre qui tendrait en bas ; je barre ou je fais dévier ce cours d'eau, etc.

Toutes les merveilles de l'industrie humaine consistent précisément à dominer les lois de la nature, et à modifier ou à diriger leur cours. Pourquoi l'intervention d'une volonté encore plus puissante que la nôtre, celle du souverain Maître, ne pourrait-elle pas produire les mêmes effets, et d'autres encore bien plus merveilleux parce qu'ils seraient au-dessus de toutes les forces créées ?

Donc, rien ne s'oppose au miracle *du côté des lois physiques de la nature*, puisqu'elles n'ont jamais un caractère absolu, mais toujours subordonné à la condition que les circonstances resteront les mêmes et qu'aucune force supérieure n'interviendra.

Reste à prouver que rien ne s'y oppose *du côté de Dieu*.

Possible du côté de Dieu.

C'est bien à tort qu'on oppose au miracle l'immutabilité divine. Dieu, en apportant un changement passager aux lois physiques, ne change nullement, ni en lui-même, ni dans sa pensée, ni dans ses décrets, suivant cette belle parole de S. Augustin : *opera mutat, non mutat consilia* (1). On peut dire, pour l'expliquer, que Dieu a prévu à la fois la loi avec toutes ses exceptions. Du reste, puisqu'il n'y a dans l'éternité divine, ni passé, ni futur, mais un éternel présent, on ne saurait dire qu'il y a un temps où il porte ses décrets, un autre où il les modifie ; mais c'est dans le même instant qu'il les porte avec telles restrictions qu'il lui plaît.

Les objections tirées de la sagesse divine par certains rationalistes sont parfois plus spécieuses. Ils ne disent pas : Dieu n'est pas assez puissant pour faire des miracles ; mais ils insinuent qu'il est trop sage pour en opérer, car il risquerait de détruire son œuvre et de rendre toute science humaine impossible.

Son œuvre serait-elle détruite ?

Cette œuvre que les rationalistes conseillent à Dieu de ne pas détruire, c'est l'ordre et l'harmonie du monde. Or, le miracle, d'après eux, ne tendrait à rien moins qu'à détruire les lois et à ramener le chaos.

Mais rien de plus exagéré qu'une telle crainte. Quel homme de bonne foi oserait soutenir, par exemple, que la loi de la gravitation aurait été détruite si le

(1) S. Augustin, *Confess.*, l. I, c. 4.

Jourdain, en un jour mémorable, était remonté vers sa source ? Mais alors il faudrait défendre à l'industrie humaine, d'élever les eaux d'une rivière au-dessus de son niveau naturel, de construire des canaux, ou de percer des isthmes ; en un mot paralyser le génie humain, de crainte de laisser déranger, par sa témérité, quelque rouage dans la machine ronde. De telles craintes ne seraient que puériles.

De fait, l'histoire le démontre, les hommes ont introduit dans la marche du monde matériel beaucoup plus de changements que tous les miracles du christianisme, et cependant ils n'ont rien détruit des lois de la nature. Dieu a permis les uns et les autres, sans crainte de voir péricliter son œuvre, parce que cette merveilleuse machine est munie d'une multitude de ressorts secrets, qui suffisent à rétablir l'équilibre, s'il menaçait d'être ébranlé par ces interventions.

La science serait-elle impossible ?

Si le miracle ne risque pas de détruire les lois de la nature, il n'attaque en rien les bases de la science ; et c'est là notre réponse à l'autre objection. Mettrait-il du moins quelque obstacle aux prévisions et aux inductions légitimes des savants ? Pas davantage. Un savant raisonnable ne fait jamais de prédictions sans les subordonner aux interventions possibles de la liberté humaine. Il ne dit jamais : ce corps grave tombera avec une telle vitesse, sans ajouter implicitement : à moins que quelqu'un ne vienne troubler sa marche ou la suspendre. Or, si le savant tient toujours compte de la liberté humaine, dans ses calculs, pourquoi refuserait-il de tenir compte des interventions possibles de la liberté divine ?

La science est donc obligée de sous-entendre en toutes ses prédictions : « à moins que Dieu ne s'y oppose ». Que cette restriction soit de nature à maintenir le savant dans une sage modestie et dans une

humble dépendance à l'égard du Tout-Puissant, accordons-le volontiers ; mais en quoi gênerait-elle la marche de la science ? Les calculs de l'astronome en deviendraient-ils moins exacts et moins utiles ; la balance du chimiste moins juste et moins précise ?

Ah ! sans doute, si le miracle se multipliait à chaque instant et en tout lieu ; si le chimiste pouvait raisonnablement craindre quelque intervention divine ou diabolique au fond de toutes ses cornues, l'expérimentation et l'observation elles-mêmes deviendraient impossibles ou stériles. Si la raison de toutes les maladies et de toutes les guérisons était habituellement miraculeuse, le physiologiste et le médecin devraient cesser leurs recherches et renoncer à leur art. Mais qui ne voit qu'une telle hypothèse est entièrement chimérique ? Elle nous montre, il est vrai, que c'est la fréquence, l'abus du miracle, qui répugnerait à la sagesse divine, et nullement le miracle en lui-même.

Concluons donc que tous ceux qui ont reconnu l'existence d'un Dieu souverainement puissant et libre sont obligés, pour être logiques, d'admettre la possibilité du miracle. Dans sa 3e *lettre de la Montagne*, Rousseau le confesse sans peine. A cette question : « Dieu peut-il faire des miracles ; peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? » il répond aussitôt : « Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir, il suffirait de l'enfermer ».

Constatation du miracle.

Aussi certains philosophes ont-ils imaginé, pour mieux combattre le miracle, de nier désormais la possibilité non pas de son existence, mais de sa constatation authentique. Il serait d'après eux impossible de constater son caractère historique ou du moins son

caractère surnaturel. Mais ces deux prétentions sont faciles à réfuter.

Le miracle étant un fait historique, au même titre que tous les autres faits sensibles, il suffit de lui appliquer les règles ordinaires de la critique historique. Si l'on refuse créance à un fait historique dûment contrôlé par toutes les lois de la plus sévère critique, sous prétexte qu'il est miraculeux, de quel droit désormais ajouterait-on foi aux autres faits qui remplissent l'histoire ? Si le critérium de la vérité historique peut être une seule fois pris en défaut et récusé, c'en est fait désormais de l'histoire, et le scepticisme triomphe. *a) Son caractèe historique.*

Aussi lorsque nous voyons des hommes, tels que M. Renan, poser *a priori*, comme base fondamentale de leur critique, des aphorismes comme celui-ci : « Les sciences historiques supposent qu'aucun agent surnaturel ne vient troubler l'humanité. De là cette règle inflexible, base de toute critique, qu'un événement donné pour miraculeux est nécessairement légendaire », — nous n'y reconnaissons plus l'impartialité calme et sereine du vrai savant, mais seulement la négation systématique et audacieuse du sectaire.

D'ailleurs, cette négation hardie n'est pas si sûre d'elle-même qu'on voudrait nous le faire accroire. Le même auteur, au risque de se contredire, changeait facilement de tactique et de principe dans un autre ouvrage où il écrivait : « Nous ne disons plus : le miracle n'est pas possible ; nous disons : le miracle n'est pas suffisamment constaté (1) ». Enfin, dans un article récent, changeant encore son fusil d'épaule, il revenait à la négation pure et simple de la possibilité du miracle (2). Tant il est vrai que l'erreur, malgré

(1) Renan, *Vie de Jésus*, Introd., p. 96.
(2) Renan, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1889.

les airs d'assurance qu'elle affecte d'ordinaire, est destinée à se contredire et à se détruire elle-même.

Non, la négation *a priori* et systématique du miracle n'est pas la base nécessaire de la critique historique ; elle est au contraire le renversement audacieux et absolu de toutes ses lois. Ce n'est donc pas son caractère d'authenticité historique qui est difficile à prouver, ce serait plutôt son caractère vraiment surnaturel.

b) Son caractère surnaturel.

Pour établir qu'un événement est au-dessus des forces de la nature, ne faudrait-il pas, en effet, commencer par connaître sûrement jusqu'où peuvent s'élever ces forces, et le point précis qu'elles ne peuvent dépasser ? Or nous l'ignorons, et la science humaine l'ignorera longtemps encore.

Cette objection, on s'en souvient, est celle de Jean-Jacques Rousseau, que M. de Frayssinous réfutait avec autant de force que d'esprit, lorsqu'il disait : « Pour savoir qu'un homme ne pourra jamais porter une montagne sur ses épaules, il n'est pas nécessaire de savoir à quel point précis s'arrêtent ses forces. De même, pour savoir qu'un fait est contraire aux lois de la nature, il n'est pas nécessaire de connaître toutes ses lois, il suffit de connaître celles qu'il contredit » (1).

S'il est des faits extraordinaires dont le caractère surnaturel soit obscur et puisse être librement discuté, ce que nous admettons volontiers, il en est d'autres où ce caractère est tellement manifeste, qu'ils s'imposent comme de vrais miracles, tels que : prévision des futurs libres ou prophétie, guérisons subites de lésions organiques, résurrection d'un mort, etc... Or, c'est bien sur des miracles de cet ordre et à la portée de toutes les intelligences, que Dieu aura soin

(1) Frayssinous, *Conf. sur les miracles en général*, II.

de fonder ses révélations, s'il juge à propos d'intervenir.

Qu'autour de ces miracles fondamentaux, et avec une magnificence royale, Dieu en ait groupé un grand nombre moins éclatants,nous ne saurions lui en contester le droit. C'est alors qu'interviennent les règles de la théologie, surtout celles tracées magistralement par Benoît XIV, dans son célèbre ouvrage *De beatificatione sanctorum*, pour guider notre libre discussion.

C'est alors surtout qu'il faut recourir — comme le demande Renan — « à une commission officielle composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique, etc... (1) ». Cette règle est fort juste, et l'Eglise n'y manque jamais avant de prononcer ses jugements.

Mais ce qui est exagéré, c'est de croire que tous les miracles possibles offrent ce caractère de particulière difficulté, au point de ne pouvoir être appréciés sagement que par une commission officielle où toutes les académies seraient représentées. Non, pour convaincre les âmes droites, il est parfaitement inutile que certains miracles, visibles à tous les yeux, soient opérés en pleine académie.

Vous nous dites, il est vrai, qu'un miracle « en plein Paris », mettrait fin aux doutes de tous les incrédules. Nous n'en croyons rien. Lors même que toutes les exigences, parfois indécentes et ridicules, imposées par l'incrédulité moderne à la sagesse divine dans la perpétration de ses miracles, seraient réalisées, — soyons sincères, — tous ces esprits forts, constitués en incrédulité, n'en seraient nullement émus. Ou ils refuseront de constater les faits, ou s'ils

(1) Renan, *Vie de Jésus*, Introd.

ne peuvent les nier, ils trouveront encore dans « les forces occultes » de la nature mille prétextes pour se retrancher quand même dans leur incrédulité.

A ceux qui prétendraient encore de bonne foi qu'un miracle « en plein Paris » mettrait fin à l'incrédulité, Voltaire a déjà répondu par cet aveu significatif qu'ils feront bien de méditer : « si l'on m'assurait qu'un mort est ressuscité à Passy, je me garderais bien d'y courir; je deviendrais peut-être aussi fou que les autres ». Tant il est vrai que Dieu ne fait jamais violence, même par le miracle, à la liberté humaine, et qu'il ne fait pas briller sa lumière aux yeux volontairement fermés.

Conclusion. Mais toutes les âmes sincères et droites, convaincues de la toute-puissance et de la bonté de notre Dieu, n'hésiteront pas à croire à la possibilité absolue du miracle, et par conséquent à la possibilité absolue de le constater. Elles concluront avec nous que, non seulement le miracle est possible, mais qu'il peut être infiniment utile, car il est un signe sensible de la Providence, la preuve la plus éclatante de la bonté et de la puissance de son gouvernement. Quoique extraordinaire, il n'est nullement un désordre dans la nature, puisqu'il est conforme au plan divin, qui a tout prévu et fait tout converger vers une même fin (1). Nous le comparerions volontiers à une fête dans la nature, fête dont le programme extraordinaire n'en est pas moins voulu, de toute éternité, pour réjouir les enfants de Dieu, les éclairer, les moraliser, et développer dans leurs âmes leurs sentiments de confiance et de soumission envers la divine Providence.

(1) « Si ordo rerum consideratur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest... Unde Augustinus dicit quod Deus contra solitum cursum naturæ facit ; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. » S. Thomas, 1ª, q. 105, a. 6.

*
* *

Les erreurs sur le miracle.

Si nos lecteurs désiraient quelques détails complémentaires sur les nombreuses erreurs qui ont essayé de travestir la vraie notion du miracle, nous ne refuserions pas de les satisfaire — brièvement toutefois, — pour ne pas sortir du cadre que nous nous sommes tracé, — espérant mettre ainsi en pleine lumière, par le contraste des ombres, la théorie du miracle que nous venons d'exposer.

Parmi ces erreurs, les unes, d'une manière plus ou moins franche, détruisent radicalement la notion du miracle ; les autres, tout en voulant la défendre, l'altèrent gravement.

Il suffira de faire mention des premières. Pour y mettre un peu d'ordre et de clarté, — car elles sont assez nombreuses et confuses, — on pourrait les distribuer en quatre groupes. Pour les uns, le miracle n'est que mensonge et imposture ; pour d'autres il n'est qu'une légende due à l'imagination populaire ; pour ceux-ci il serait une illusion provenant du trouble du système nerveux : « hallucinations individuelles ou collectives » de prétendus témoins qui ont cru voir ou entendre et qui n'ont ni vu, ni entendu ; pour ceux-là enfin, le miracle serait un fait merveilleux, mais pourtant naturel, dû à des causes ignorées par les savants d'aujourd'hui et qui seront découvertes par les savants de demain.

Ecole Voltairienne.

La première opinion, autrefois soutenue par les anciens Voltairiens, est aujourd'hui complètement discréditée. Ne voir partout que mensonges et impostures, soit dans nos saints Evangiles, soit dans l'histoire de l'Eglise et la merveilleuse conversion du monde païen, est une thèse tellement invraisemblable pour tout homme sincère au courant de l'histoire, que nos

adversaires les plus résolus ont dû la rejeter et changer de tactique. Un seul mot de Pascal suffirait à la réfuter: « Je crois à des témoins qui se font égorger ».

Ecoles mythique et criticiste.

La légende brodée par l'imagination populaire, le trouble et l'hallucination d'un ou de plusieurs témoins, sont des hypothèses, imaginées par l'école *mythique* de Strauss et l'école *criticiste* de Renan, qui en elles-mêmes n'ont rien d'invraisemblable, et partant plus séduisantes. Mais, dès qu'on érige ces faits accidentels en principes absolus d'explication universelle, l'exagération devient manifeste, outrée, violente. On se heurte à chaque pas aux témoignages les plus précis et les plus clairs : on torture les textes au lieu de les expliquer, et l'on fausse l'histoire. Par exemple, le Christ marche sur les flots ; on traduit : il marche *sur le bord* des flots, c'est-à-dire sur le rivage ; le Christ ressuscite des morts ; on traduit : il réveille des léthargiques ; le Christ fait sortir Lazare du tombeau ; et M. Renan écrit : « Lazare encore tout pâle de sa maladie s'était *probablement* fait entourer la tête de bandelettes, puis enfermer dans son tombeau de famille » (1). Veut-on savoir comment le même auteur explique le miracle de la multiplication des pains, rapporté dans les mêmes termes par quatre évangélistes ? Deux lignes suffisent pour résumer tout le récit : « Grâce à une *extrême frugalité*, dit Renan, la troupe sainte vécut dans le désert ; on crut *naturellement* voir en cela un miracle. » Pas un mot de plus, pas l'ombre d'une discussion, pour montrer qu'un pareil fait, consistant à nourrir cinq mille hommes avec cinq pains et deux poissons, reproduit par S. Mathieu, sur le théâtre même de l'événement, a pu être accepté par les contemporains sans le moindre fondement (2).

(1) Renan, *Vie de Jésus.*
(2) Cfr. Mgr Freppel, *Œuvres polémiques* p. 53.

Ces procédés d'exégèse sont de la plus haute fantaisie. Aucun savant qui se respecte n'oserait les appliquer à l'interprétation d'un texte profane.

Enfin toute une école, avons-nous dit, regarde le miracle comme un fait extraordinaire certain, et dû à des causes occultes que la science d'aujourd'hui ignore, mais qu'elle découvrira demain. Ecole naturaliste.

Déjà *Spinoza* définissait ainsi le miracle : « Un fait naturel, dont la cause naturelle échappe à l'écrivain ou au témoin, parce qu'ils n'ont jamais expérimenté de cause analogue (1) ». — Et Locke disait dans le même sens : « Le miracle est un fait sensible, qui dépasse les connaissances du spectateur, et qui pour ce motif est jugé contraire à la nature ou divin » (2).

Depuis Mesmer et la découverte, — ou plutôt la vulgarisation, — des phénomènes de magnétisme, de somnambulisme, d'hypnotisme, et même de magie et de spiritisme, la croyance aux *forces occultes* de la nature s'est de plus en plus développée dans les esprits, jusqu'à l'exagération de vouloir y trouver l'explication universelle. Aussi par ce temps d'engoûment pour les merveilleux effets de l'hypnotisme et de la suggestion mentale, en présence d'une école qui se vante bruyamment d'avoir trouvé l'explication des miracles, dans l'action surprenante de l'imagination sur le système nerveux, et la guérison de certaines maladies, il ne sera pas hors de propos de rappeler que la puissance de l'imagination et ses limites ont déjà été étudiées par Benoit XIV, dans un chapitre magistral de son grand ouvrage : *De beatificatione sanctorum*, qui a pour titre : *De l'imagination et de son pouvoir* (3) ; et que le savant Pape y formule déjà

(1) Spinoza, *Tract. theol. politic.*, c. VI.
(2) Locke, *Tract. de miracul.*
(3) Locke, *Tract. de miracul.*, lib. VI, 1 p., ch. XXXIII.

des conclusions parfaitement en harmonie avec les conclusions de la science la plus moderne.

Il est sûr que l'influence de l'imagination, surtout chez les femmes hystériques, est presque incroyable. Elle peut, même en dehors du somnambulisme, aller jusqu'à produire les effets matériels d'un purgatif, d'un sudorifique, d'un vomitif et même d'un anesthésique, car elle peut suffire à rendre les membres insensibles à la douleur d'une brûlure ou d'une opération chirurgicale. Elle est certainement capable de provoquer certaines maladies, telles que des paralysies organiques (sans lésion), et de les guérir après les avoir produites. Benoit XIV est le premier à reconnaître ces faits. Toutefois la puissance de cette faculté, comme de toutes les puissances humaines, a ses règles et ses bornes connues qu'elle ne saurait dépasser ; par exemple, elle ne saurait guérir instantanément une lésion organique, ou une paralysie provenant d'une telle lésion ; elle ne saurait davantage agir à distance et sans intermédiaires, etc. Les limites que la science médicale lui assigne aujourd'hui, et que l'on peut voir exposées dans un récent ouvrage du Dr Bernheim, professeur à l'école matérialiste de Nancy (1), sont identiques pour le fond à celles que le savant pape avait déjà tracées, et que les Congrégations romaines n'ont cessé de suivre pour la canonisation des Saints. Si la science moderne a quelques faits nouveaux à nous apprendre, elle n'a du moins aucun principe nouveau à nous enseigner, ni par conséquent aucune critique nouvelle à formuler.

D'ailleurs, redisons-le, s'il est des faits dont le caractère miraculeux soit obscur et puisse être librement discuté, ce que nous admettons volontiers, il en

(1) Dr Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*.

est d'autres tels que : résurrection d'un mort, prédictions des futurs libres, guérisons subites de lésions organiques, etc., qu'il serait puéril de vouloir expliquer par les forces de l'imagination ou de l'hypnose.

Aussi Renan est-il tombé dans l'invraisemblable et le ridicule, lorsqu'il a voulu expliquer les miracles de guérison opérés par le Christ, par l'efficacité occulte de je ne sais quelle médecine sentimentale. Écoutez plutôt : « Qui oserait dire (c'est Renan qui parle) que dans beaucoup de cas, le contact d'une personne exquise ne vaut pas les ressources de la pharmacie ? Le plaisir de la voir guérit. Elle donne ce qu'elle peut : un sourire, une espérance, et cela n'est pas rien. »

Se figure-t-on les paralytiques et les boiteux, ou les dix lépreux, délivrés tout à coup de leur horrible maladie, par le plaisir de voir un homme ? Non, tout cela n'est pas sérieux ; les forces occultes ne sont pas une explication suffisante d'une série de tant de merveilles, et nous serions tenté de nous écrier avec le P. Didon : « qu'un homme ainsi prévenu est indigne d'écrire l'histoire ; il ne sera jamais qu'un faussaire ».

Après ces théories systématiques et arbitraires du miracle, qui ont pour but de le détruire, hâtons-nous de passer à certaines notions inexactes, imaginées par d'imprudents amis, tels que Malebranche, Clarke, Houtteville, Charles Bonnet..., dont les doctrines ne seraient guère moins dangereuses. **Ecoles spiritualistes.**

Les philosophes spiritualistes qui nient l'activité naturelle des êtres corporels, et ne les considèrent que comme des instruments inertes et purement passifs entre les mains du Créateur, définissent le miracle : « Une œuvre extraordinaire qui s'écarte de l'ordre commun et du train régulier de la Providence, pour servir de preuve à quelque dogme particu- **Clarke**

lier » (1). Mais si toutes les opérations des créatures sont également l'œuvre exclusive de Dieu, il n'y a plus lieu de distinguer les actions naturelles des interventions divines ou miraculeuses ; on ne peut plus distinguer que les opérations de Dieu rares et les opérations fréquentes, en sorte que toute la force probante du miracle, comme dérogation aux lois de la nature, s'évanouit.

Malebranche, C. Bonnet

Ce serait encore affaiblir ou supprimer la force probante du miracle, que de l'attribuer à l'action de Dieu « agissant en conséquence des lois générales, mais inconnues des hommes », comme le prétendait Malebranche (2) ; ou bien « agissant contrairement aux lois générales, mais conformément à certaines lois particulières de la nature inconnues des hommes », comme l'a imaginé Charles Bonnet (3).

Houtteville.

Même difficulté, en attribuant le miracle au jeu surprenant et à l'enchevêtrement inattendu des causes naturelles. « Pourquoi, nous demande Houtteville, les mêmes lois qui suffisent à tant de productions admirables, seraient-elles insuffisantes pour les miracles dont le spectacle a quelquefois étonné l'univers ? En donnant à la matière le degré juste de mouvement qu'elle devait avoir dans tous les siècles, on conçoit que Dieu a pu déterminer de telle sorte la loi des communications, qu'en tel temps, par exemple, le monde a dû voir telle guérison, telle éclipse, telle résurrection. » — La raison en est bien simple, répondrons-nous. Si les lois de la nature suffisaient à faire des miracles, les miracles ne seraient plus une dérogation divine aux lois de la nature, c'est-à-dire qu'ils ne seraient plus des miracles, pas plus qu'un

(1) Clarke, *De la Religion chrétienne*, ch. XIX, n° 6.
(2) Malebranche, *De la Religion chrétienne*, c. V.
(3) Bonnet, *De la religion*, c. XIX.

bâton sans deux bouts ne serait un bâton. Vous gardez le mot en supprimant la chose. Or vous n'avez pas le droit de supprimer un concept possible comme l'est celui-ci. Il demeure possible malgré vos négations déguisées ; et c'est à lui seul que la doctrine spiritualiste a donné le nom de miracle.

Conclusion.

Il nous semble que l'on ne saurait trop réagir contre cette tendance rationaliste de certains apologistes contemporains, qui cherchent par de vaines subtilités à rapprocher le miracle des phénomènes naturels, à le confondre plus ou moins avec un fait naturel, mais insolite, prévu et voulu par une Providence spéciale, alors qu'il est essentiellement irréductible aux énergies naturelles des êtres créés. En diminuant à ce point la notion du miracle, ils risquent de lui ôter sa principale force probante, son caractère essentiellement divin, et de ruiner ainsi par la base ce qu'ils veulent édifier. Du même coup, ils détruisent aussi le concept philosophique des lois de la nature, et ne causent pas un moindre préjudice à la vraie science qu'à la vraie religion.

IV

Dieu est Fin dernière.

Omnia propter semetipsum.

Dieu serait-il la *fin dernière* de ses créatures, comme il est leur *principe* par la création, et leur *moyen* par la Providence, qui les conserve, les aide et les dirige ? C'est ce qu'il nous reste à examiner pour compléter cette étude sur les rapports de Dieu et du monde.

La philosophie spiritualiste est unanime à proclamer que Dieu nous a créés pour Lui : *omnia propter semetipsum operatus est Dominus* (1). Cette formule, si vraie et si profonde, a pourtant des interprétations fausses, qu'il nous faut commencer par écarter.

Fausses interprétations.

Il ne faudrait pas l'entendre dans ce sens que Dieu a tout créé pour Lui seul, par je ne sais quel calcul égoïste et intéressé, qu'une âme noble et généreuse aurait peine à ne pas se reprocher avec indignation. Ce sens grossier ne viendra même pas à la pensée, si l'on se rappelle que Dieu, étant la plénitude de l'être et de la béatitude, ne peut être enrichi par des créatures, qui n'ont qu'un être dérivé, analogique, et des richesses d'emprunt dues à la libéralité de Dieu lui-même.

A plus forte raison, ne pourrait-on dire que Dieu est fin dernière, en ce sens que « tout doit retourner un jour dans son sein, pour qu'il puisse, par l'unification des êtres créés en son immuable essence, jouir lui-même des fruits de sa fécondité ». Cette théorie, toujours égoïste, serait en outre bien voisine du panthéisme, puisqu'elle supposerait que l'essence divine et l'essence des créatures peuvent se mêler, s'ajouter,

(1) *Prov.*, XVI, 4.

comme des quantités de même nature, de manière à ne plus former qu'un seul tout. Nous avons vu au contraire que l'être créé « fruit de la fécondité divine », est d'une tout autre nature que l'Etre premier.

Quel est donc le véritable sens de la formule spiritualiste ? S. Thomas nous l'explique d'une manière un peu abstraite et subtile, il est vrai, mais non moins profonde, lorsqu'il compare le Créateur et la créature à l'*agent* et au *patient*. On connaît sa belle théorie de l'agent et du patient. L'un donne, l'autre reçoit, mais c'est la même chose que l'un donne et que l'autre reçoit ; par conséquent, dit-il, leur fin est la même, mais à des points de vue différents. La fin de l'acte créateur c'est de se donner ; la fin de la créature c'est de le recevoir. *Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter ; unum enim et idem est quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere.* Sens véritable

Et comme la conservation de la créature n'est qu'une création continuée, toute la fin de la créature, qui grandit et se développe, doit être de recevoir de plus en plus le don divin, jusqu'à ce qu'elle atteigne cette plénitude de l'être parfait, c'est-à-dire ce degré d'être assigné dans le plan divin à chaque nature, dans cette vie ou dans l'autre.

Continuant sa belle comparaison, le saint Docteur ajoute cette remarque profonde que les *agents* imparfaits, étant capables de recevoir en même temps qu'ils donnent, et d'être à leur tour *patients*, peuvent aussi se proposer comme fin l'intérêt personnel. Mais il ne saurait en être ainsi de l'être parfait qui, étant tout en acte et rien en puissance, ne saurait devenir patient et perfectible. Ce qu'il se propose uniquement n'est donc pas d'augmenter ses perfections mais de les communiquer : et c'est ainsi que la bonté divine est

la fin de toute chose : *intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas ; sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium* (1).

Rien de moins égoïste, on le voit ; rien de plus généreux et désintéressé qu'un si noble motif.

La hiérarchie des êtres.

Cependant Dieu ne se communique pas à toutes ses créatures de la même manière, ni au même degré ; et, s'il est vrai qu'il est la fin dernière pour toutes sans exception, il ne le serait plus de dire qu'il l'est immédiatement et sans aucune fin intermédiaire.

Expliquons-nous.

Un regard d'ensemble jeté sur la scène du monde nous découvre bientôt, parmi les êtres qui le composent, un ordre et une hiérarchie admirables. Le minéral est fait pour le végétal, le végétal est fait pour l'animal ; tous les règnes inférieurs sont faits pour l'homme ; l'homme, et par lui tout le reste, est fait pour Dieu.

Tous ces êtres créés sont autant de prismes, qui manifestent, en les réfractant chacun à leur manière, quelques rayons de la *puissance*, de la *beauté*, de la *sagesse* divine.

Le minéral pour le végétal.

La matière inorganique, — qui forme notre terre, nos planètes, le soleil, les étoiles, et ces multitudes de nébuleuses en voie d'évolution ou de dissolution qui remplissent l'immensité des cieux, — imite soit par sa masse gigantesque, soit par ses mouvements giratoires ou ses vibrations caloriques, lumineuses, électriques, et publie à sa façon la *puissance* et l'*immensité* de Dieu. Mais c'est la plus imparfaite et la plus subordonnée de ses créatures. Elle fournit à tous les êtres supérieurs, végétaux et animaux, leurs conditions nécessaires d'existence, et jusqu'aux éléments qui doi-

(1) S. Thomas, 1ª, q. 44, a. 4.

vent constituer la trame savante de leurs tissus organiques. La terre est la « mère nourricière », nous dirions presque la « mère » de tous les vivants. Tous vivent d'elle, et viennent d'elle en quelque sorte. Elle est donc faite pour eux.

Le végétal, à son tour, exprime encore la puissance et la grandeur de Dieu, si on le considère dans ces forêts immenses qui couvrent les contrées vierges, ou dans la ramure puissante et gigantesque de certaines espèces ; mais c'est surtout la *beauté* qu'il exprime dans tout ce qu'elle a de plus délicat et de plus gracieux. Botanistes et poètes se sont complus à l'envi dans un sujet qu'ils n'épuiseront jamais : nombrer les variétés infinies des espèces, décrire leurs formes si élégantes et si riches, chanter la beauté éclatante et le parfum des fleurs : que dis-je ? nous initier au muet langage des fleurs, car elles ont un langage, bien plus expressif et plus varié que tout le reste de la nature inanimée. Le végétal pour l'animal.

Et cependant les végétaux ne nous charment pas seulement de leur beauté éphémère, mais ils nous nourrissent et sont indispensables à mille usages de la vie animale. Ils sont donc faits pour le règne animal.

Celui-ci exprime encore la beauté idéale, par l'élégance des formes de certaines espèces, l'éclat et la richesse incomparables de leurs plumages ou de leurs fourrures, mais c'est surtout par la connaissance et la sagesse de leurs instincts, que les animaux se distinguent du monde végétal, et commencent à imiter quelque degré lointain de l'*intelligence* et de la *sagesse* infinies. Il suffit de voir ces républiques d'abeilles ou de fourmis, et en général ces sociétés ou ces groupes d'êtres animés et sensibles, peuplant la terre et les airs qu'ils remplissent de leurs cris ou de leurs chants, pour se sentir en présence d'un langage au- L'animal pour l'homme.

trement expressif que celui de la plante. Ici la nature a déjà des sensations et une voix ; elle n'attend plus qu'une âme intelligente qui ait des idées et la parole.

L'homme roi de la nature. L'homme est venu remplir cette lacune. En le pétrissant du limon de la terre et en l'animant d'un souffle divin, le Créateur a voulu donner au monde une *image* de son Esprit, intelligent et immortel, et non plus un simple *vestige* comme dans le reste des créatures. « Faisons l'homme, a-t-il dit, à notre image et ressemblance, et donnons-lui l'empire sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux et les reptiles qui se meuvent sur toute la terre » (1). Et voici que l'homme fidèle à sa mission royale, par son art, son industrie, sa science, et surtout par l'énergie soutenue de sa volonté, a étendu autour de lui son influence dominatrice sur le règne animal, sur le règne végétal, et par eux sur la nature entière, dont il discipline et domestique les forces les plus puissantes, qui désormais conduisent nos chars de feu, et transportent comme l'éclair nos pensées et nos paroles aux quatre coins du monde.

Sans doute, l'homme dépend aussi de toute la nature, puisqu'il est, comme les autres êtres, une partie d'un tout. Mais l'homme seul est un centre dans la nature, puisque seul il se connaît, connaît sa force, et en dispose efficacement pour régner sur tout le reste : il est vraiment le roi de la nature, et sa royauté est la fin immédiate de toute la création.

Objection de M. Taine. A ce mot de royauté, j'entends quelques murmures. Quoi ! nous dit-on, vous osez appeler roi de la nature un être que sa petitesse et sa durée éphémère, aux yeux de la science moderne, rendent plutôt insigni-

(1) « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra. » *Gen.*, I, 26.

fiant dans la nature ! « Quel grain de sable que la terre ! au milieu de ces effroyables espaces, et de ces milliers d'archipels solaires, s'écrie M. Taine..... Une mite serait grotesque si elle se considérait comme le centre des choses, et il ne faut pas qu'un insecte presque infiniment petit montre un orgueil presque infiniment grand » (1).

Qu'on nous permette d'emprunter à M. l'abbé de Broglie sa magistrale réplique : « Qu'importe au point de vue de la dignité de l'homme, la dimension physique de son corps... Pourquoi serait-il plus digne des regards du Créateur, si son corps était construit sur une plus grande échelle ? Réponse.

« La vie de l'homme, la durée de l'humanité entière, sont sans doute très courtes par rapport aux immenses périodes de la géologie... Mais qui ne sait que la valeur des intervalles de temps dépend de l'importance des événements qu'ils contiennent ?

« D'où vient donc la dignité de l'homme ? Elle vient de ce que seul parmi les êtres connus, il possède la raison, la conscience, la vertu, choses qui ne se mesurent par aucune des trois mesures scientifiques : le centimètre, le gramme et la seconde, mais qui valent plus que l'étendue des cieux, que la masse totale des nébuleuses et des planètes qui s'y meuvent, que les périodes indéfinies de leurs rotations et de leurs translations ; elle vient de ce que l'homme seul connaît le monde, de ce que seul il peut en faire la description et l'histoire, de ce qu'il découvre les secrets de la nature, de ce que, malgré sa petitesse physique, il commande à cette puissante nature, qu'il en tire les merveilles de l'industrie, la magie des couleurs et des sons, qu'il s'en sert pour animer et colorer sa pensée,

(1) Taine, *Origines de la France contemp.*, t. I, p. 222.

pour créer en lui-même et chez ses semblables de ravissantes ou poignantes émotions.

« Elle vient de ce que l'homme seul se pose le problème des origines et s'élève jusqu'au Créateur. Elle vient de ce qu'il est maître de ses actes, de ce qu'il dispose de ses facultés et de ses forces pour un but qu'il a librement choisi. Elle vient de ces luttes morales, où l'héroïsme se développe, où la justice combat contre la force, et la conscience contre la passion.

« M. Taine ignore-t-il ces attributs de l'homme ? Alors sa psychologie est bien aveugle. Estime-t-il que la masse et la grandeur physique vaudraient mieux ? Croit-il qu'un hercule de foire est supérieur à un homme de génie, parce que son corps pèse quatre fois plus ? Est-ce ainsi qu'il entend la hiérarchie des êtres ? (1) »

Pour rester dans le vrai, reconnaissons que l'homme est à la fois très petit et très grand. Plus petit que la nature matérielle qui l'écrase de sa masse ; plus grand qu'elle par son esprit, puisqu'il la connaît et qu'elle s'ignore, qu'il lui commande par son génie et qu'elle le sert. Il n'est donc plus indigne d'en être dit le Roi.

*
* *

L'homme est pour Dieu.

Mais, si toutes les créatures ont été faites pour l'homme, l'homme à son tour a été fait pour Dieu ; et c'est ce que nous allons établir en montrant rapidement que l'homme a été créé pour le devoir, pour le bonheur, et par suite pour la gloire de Dieu.

a) Il est créé pour le devoir.

Il suffit à tout homme honnête et loyal de descendre au fond de sa conscience, pour voir avec quel empire souverain s'impose à nous cette loi du devoir, que Kant appelait justement l'*impératif catégorique*.

(1) De Broglie, *Le présent et l'avenir du catholicisme*, p. 143.

Qu'est-ce donc que cette loi, sinon une ligne de conduite raisonnable imposée à une créature libre par son créateur ? C'est la sagesse de Dieu qui s'impose à la sagesse de l'homme, lui ordonnant de conformer ses pensées à ses pensées, ses jugements à ses jugements, sa volonté à sa volonté très sainte. Le devoir est donc quelque chose de Dieu, c'est un moule divin où l'âme de la créature doit se transfigurer et se diviniser, atteindre sa perfection et sa fin dernière, par une similitude de plus en plus grande avec Dieu (1).

Sans doute, il y a aussi dans cette idée du devoir quelque chose qui ne sourit pas à la nature. Mais nous sommes bien forcés d'avouer que le devoir n'effraye pas ce qu'il y a en nous de noble, de généreux, d'élevé ; il n'effraye que cette partie de nous-mêmes que nous traînons avec nous et malgré nous, ce qu'il y a de vulgaire, de bas ou de déréglé dans notre nature déchue, et que parfois nous n'oserions avouer sans rougir.

Quoi qu'il en soit, Dieu est notre Seigneur et maître, et il a bien eu le droit de nous l'imposer. Chaque instant de notre vie, chaque pulsation de notre cœur vient de lui et lui appartient ; en sorte qu'il serait impossible d'imaginer qu'il puisse avoir des titres plus nombreux et plus décisifs à revendiquer un domaine plus absolu sur tout notre être, et sur notre vie tout entière.

b) Il est créé pour le bonheur.

Nous sommes donc faits pour le devoir ; en même temps nous sommes faits pour le bonheur. Le vrai bonheur consiste, en effet, dans le développement de nos facultés et la satisfaction de toutes les aspirations légitimes et élevées de nos puissances.

Assurément, Dieu pouvait nous créer, non seule-

(1) « Sua perfectio est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. » S. Thomas, 1a, q. 44, a. 4.

ment pour un bonheur incomplet, mais encore pour un bonheur parfait. Si les biens de la terre ne suffisent pas, Dieu possède assez de biens en lui-même pour rassasier pleinement tous nos désirs ; d'autre part, il ne répugnait nullement que le créateur invitât des créatures indigentes et misérables sans doute, mais après tout capables d'amour et de reconnaissance, à partager son bonheur et sa béatitude. Or, s'il le pouvait, ne craignons pas d'ajouter qu'il le devait à sa sagesse et à sa bonté.

Il le devait à sa sagesse. Dieu en effet nous a créés pour le devoir. Mais, s'il n'avait pas attaché à l'accomplissement toujours pénible du devoir la récompense et le bonheur ; si le bonheur n'eût pas été le fruit savoureux du devoir accompli, ce devoir serait devenu pour l'homme un labeur pénible et stérile, qu'il eût été déraisonnable de lui imposer. Le devoir en effet n'est qu'un *moyen* ; prétendre en faire une *fin*, avec l'école stoïque, ne sera jamais qu'un rêve d'une philosophie plus superbe qu'humaine (1).

Il le devait surtout à sa bonté. Pouvant nous créer pour le bonheur, il y aurait eu, ce me semble, une sorte de cruauté à nous créer pour un labeur stérile et pour les larmes. Nous aurions pu lui dire avec raison : Pourquoi avoir mis en nous tous ces nobles désirs, cette soif ardente de bonheur, et nous laisser consumer en vains et stériles efforts ? Pourquoi avoir creusé dans nos cœurs un abîme insondable, que le philosophe païen lui-même reconnaissait infini (2), si vous n'aviez pas l'intention de le combler vous-même, un jour, ô mon Dieu ? Il valait mieux ne pas nous montrer la lumière, ne pas nous tirer du néant ; du moins

(1) Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 2, aa. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; q. 3, a. 6.

(2) « Infinito concupiscentiæ existente, homines infinita desiderant. » Aristote, *Politiq.*, L. I, c. VI.

nous n'aurions jamais connu le supplice des larmes et du malheur sans espérances !

Non, Dieu est trop bon et trop sage pour nous avoir traités de la sorte. En nous créant pour le devoir, il nous a créés pour le bonheur. Si nous sommes fidèles au devoir, le bonheur nous sera fidèle ; les biens éphémères d'ici-bas ne seront pas le dernier mot des communications divines ; tôt ou tard, quelles que soient les épreuves et les amertumes de cette vie, la récompense viendra, et avec elle, toutes les aspirations légitimes de notre être seront rassasiées pour des jours éternels.

Ainsi le bonheur est finalement lié au devoir. Du reste, rien de plus raisonnable, car le devoir c'est l'ordre, et l'ordre c'est la paix et le bonheur : *pax est tranquillitas ordinis.*

c) Il est créé pour la gloire de Dieu.

Tout en nous promettant le bonheur et en nous imposant le devoir, Dieu a eu pour fin dernière de glorifier son saint nom (1). Cette fin dernière, Dieu ne pouvait la chercher hors de lui, dans les êtres inférieurs, sans se subordonner à la créature et cesser d'être Dieu ; d'ailleurs il serait contradictoire que la créature qui n'a pas en elle-même sa raison d'être et son premier principe, pût trouver en elle-même sa fin dernière qui est un premier principe.

Dieu a donc tout créé pour lui ; c'était justice et nécessité. Mais admirez le procédé merveilleux par lequel il atteint son but.

La gloire de Dieu sera le résultat nécessaire du devoir imposé à l'homme. Celui qui se soumet au devoir honore la supériorité du Maître qui l'impose, recon-

(1) Il est bien entendu que cette gloire tout *extrinsèque* à la divinité n'ajoute rien à son être, ni à sa gloire *intrinsèque* résultant de l'accord éternel, du concert parfait des trois personnes divines, qui est incomparable.

naît sa propre dépendance, incline tout son être devant la sagesse des jugements et des volontés de son souverain Seigneur. Or c'est là précisément glorifier Dieu. Rien ne peut le glorifier autant en ce monde que de voir un être intelligent et libre humilier devant lui son orgueilleuse raison et sa fière liberté. Il règnera donc sur nous par l'amour libre, et au besoin par sa justice.

La gloire de Dieu sera aussi le résultat nécessaire du bonheur de l'homme.

En effet, notre bonheur, notre béatitude, consistera à connaître, aimer, louer ses divines perfections, selon toute la force et la capacité de nos puissances. Or n'est-ce pas là le plus haut degré de gloire que nous puissions lui rendre ?

Mais Dieu trouvera surtout son bonheur et sa gloire dans notre propre bonheur, parce qu'un cœur noble trouve son bonheur et sa gloire à faire des heureux.

Devoir et bonheur transfigurés.

Oh ! comme cette mission de glorifier Dieu relève à nos yeux le devoir ; comme elle embellit le bonheur ! comme elle rehausse et embellit notre vie dans le temps et dans l'éternité !

Le devoir n'est plus un abaissement pénible et humiliant de notre être ; il est un acte de respect et d'amour, un hymne de louange dont rien n'égale l'expression et la beauté.

Le bonheur à son tour en est transfiguré. S'il n'eût tourné qu'à notre profit égoïste et nullement à l'honneur de Dieu, il eût vraiment perdu de ses charmes ; il eût été découronné et flétri. En vérité, ce n'eût pas été la peine de travailler uniquement pour des êtres misérables tels que nous. Mais en travaillant pour nous, pour notre bonheur, nous travaillons pour l'honneur et la gloire de Dieu, qui veut bien trouver son honneur et sa gloire à faire des saints et des bienheu-

reux, à associer d'indigentes créatures au festin de sa béatitude éternelle.

Admirable sagesse des conseils divins ! Elle concilie aisément ce qui paraissait inconciliable : l'amour désintéressé du Créateur qui le porterait a s'oublier lui-même, et sa dignité qui l'oblige à ne pas déchoir. La gloire de Dieu, fin de toute la création, consiste à faire du bien à ses créatures, et à les conduire par les épreuves à la béatitude. Ainsi le bien du Créateur devient le bien de la créature, comme le bien de la créature devient le bien du Créateur. Les intérêts de Dieu et ceux de l'homme semblent confondus ou étroitement unis, au point que l'homme pourra dire à son gré, qu'il est créé pour le *devoir*, ou pour le *bonheur*, ou pour la *gloire* de Dieu ; ces trois mots devenant synonymes ou exprimant trois aspects différents de la même réalité : Dieu se communiquant à l'homme dans le temps et dans l'éternité. Admirable sagesse.

Voudriez-vous qu'il en fût autrement ; qu'après nous avoir créés, Dieu s'éloignât fièrement de nous en nous jetant dans l'espace et nous disant : Va, laisse-moi tranquille ; n'attends plus rien de moi ; je ne te dois rien et tu ne me dois rien ; nous sommes quittes ; et surtout garde-toi bien d'espérer que pour toi je ferai davantage ! — Mais une telle création, si excentrique, serait, comme l'a si bien dit le P. Monsabré, à la fois un désordre et une barbarie. « Un désordre parce que la perfection des êtres ne serait commencée que pour n'obtenir jamais sa plénitude ; une barbarie, parce que les créatures intelligentes, que tourmente le désir d'être achevées par la béatitude, seraient condamnées à un éternel martyre. Songez-y bien, ajoutait le grand orateur, en suspectant les intentions de Dieu, en lui reprochant d'avoir agi pour lui-même dans la création, vous réduisez l'auteur de tout bien Pas de création excentrique.

à la condition du plus insigne des malfaiteurs, car ce n'est pas pour nous, mais contre nous qu'il nous aurait faits, s'il ne nous a pas faits pour lui-même. Cette fausse générosité du Créateur pèserait sur nous comme une malédiction » (1).

Attraction du Soleil divin.

Ne dites donc plus, philosophes pessimistes, qu'en me créant Dieu m'a chassé de son sein ; au contraire il a orienté toutes mes puissances vers Lui. Si mon intelligence a besoin d'être éclairée, c'est par sa divine lumière, qui seule rassasiera pleinement ma faim et ma soif de connaître. Si ma volonté est bonne, c'est par sa bonté divine, et c'est encore par elle et en elle que j'aspire à devenir meilleur, à atteindre ma perfection, ma plénitude d'être et ma béatitude.

Vos théories sont aussi désespérantes que fausses.

Laissez-nous croire, avec les plus grands génies, avec Aristote et S. Thomas, que dans le monde moral, comme dans le monde physique, tous les êtres gravitent autour de ce divin Soleil, qui les attire et les tient suspendus à ses rayons de lumière et de vie.

Et dans cette ferme espérance, ancrée au plus profond de nos âmes, laissez-nous redire le cri sublime du grand Augustin : Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur sera tourmenté jusqu'à ce qu'il se repose en Toi : *Fecisti nos ad Te, Deus, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* (2).

(1) Monsabré, Conf. 1874, p. 291.
(2) S. Augustin, *Confess.*, L. I, c. 1.

APPENDICE

SUR

L'IDÉE DE DIEU DANS ARISTOTE

Inutile de revenir sur l'idée de Dieu dans S. Thomas. Notre ouvrage étant, pour ainsi dire, tout émaillé des pensées et même des textes de l'angélique Docteur, sa doctrine nous paraît suffisamment exposée. Il n'en est pas de même de la doctrine d'Aristote. A dessein, nous l'avons cité rarement, pour ne pas embarrasser la marche de nos démonstrations par les digressions et les controverses que l'étude des textes aristotéliques aurait forcément entraînées.

Nous serons plus libre dans ce chapitre complémentaire de dire toute notre pensée, et encore n'userons-nous de cette liberté qu'avec réserve, pour mettre seulement en relief les grandes lignes de la théodicée péripatéticienne, sans avoir la prétention d'en faire une étude très détaillée et complète : étude qui à elle seule demanderait tout un volume.

Puisque le Stagirite, avant d'exposer ses opinions, commence toujours par étudier celles de ses devanciers — témoignant en cela d'une prudence et d'une sagesse que Descartes aurait mieux fait d'imiter — nous allons voir tout d'abord ce qu'il a pensé de ces premières ébauches de théodicée.

« Les premiers philosophes, dit Aristote, n'ont, pour la plupart, reconnu que la matière comme principe des êtres ; mais la nature des choses les mit bientôt sur la voie pour trouver la vérité (1). » Au premier rang de ces philosophes plus heureux, Aristote place sans hésiter Anaxagore.

Quelle était donc la doctrine d'Anaxagore ? La voici textuellement reproduite : « Tout ce qui sera, tout ce qui est, tout

(1) *Meta.*, I, c. 3, § 2, 21, 22 ; c. 7, § 1. (B. S. H.) S. Thomas, *In Meta.*, I, lec. 4.

ce qui a été dans l'immensité des cieux, l'Intelligence l'a ordonné avec soin. Toutes les autres choses sont des parties du tout, tandis que l'Intelligence est infinie, indépendante, sans mélange, seule en elle-même et par elle-même. Si elle n'était indépendante, mais unie aux choses, mêlée à une seule, elle le serait à toutes ; car toute partie est dans toute partie. Ce mélange l'empêcherait de dominer et de voir indépendamment, comme elle le fait étant en elle-même. Elle est la plus subtile et la plus pure des choses, sa pensée contient tout, et sa force est immense (1). »

Certes, pour un premier essai de Théodicée spiritualiste, celui-là n'est pas mal réussi. Non seulement j'y trouve nettement exprimé le dogme fondamental d'une Intelligence infinie, indépendante, sans mélange, sous une formule qui exclut toute tendance au matérialisme, au panthéisme ou au polythéisme ; mais encore j'y rencontre — mérite peut-être supérieur — la première découverte du procédé scientifique qui seul peut nous conduire sûrement à Dieu, en nous élevant de l'effet à la cause première, du monde à son auteur, du spectacle merveilleux de l'ordre à l'Intelligence ordonnatrice : car c'est l'Intelligence qui a tout ordonné, ὁ δὲ Νόος πάντα διεκόσμησε.

Eh bien ! devant cette première ébauche du vrai spiritualisme, que va dire Aristote ? Après avoir déploré les égarements des anciens matérialistes il ajoute : « Survint un homme (Anaxagore) qui, ayant attribué à l'Intelligence la cause de la beauté et de l'ordre qui règnent dans la nature, comme dans les êtres vivants, fit l'effet [d'avoir seul sa raison, et] d'être en quelque sorte à jeun après les ivresses extravagantes de ses devanciers (2). »

Comparer l'athéisme et le matérialisme au délire de l'ivresse, est une métaphore hardie, qui tranche complètement, on en conviendra sans peine, avec le style habituellement sobre et sévère d'Aristote, et qui n'en marque que

(1) *Anaxagoræ Fragmenta*, Frag. 12 et 6 (Ed. Didot, p. 249, 250).

(2) Νοῦν δή τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸ αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. *Meta.*, I, c. 3, § 13 (Didot).

mieux la profonde aversion de son génie pour des théories si grossières.

Mais ne croyez pas que l'enthousiasme — ce mot n'est pas trop fort après la parole que nous venons de citer — que l'enthousiasme d'Aristote pour Anaxagore soit sentimental et aveugle ; il s'en faut de beaucoup. Aristote critiquera impitoyablement la physique d'Anaxagore, qui est, il est vrai, fort singulière, car elle va jusqu'à affirmer que rien ne naît ou ne périt, que tout n'est qu'agrégation et désagrégation de parties déjà existantes (1).

Sa théodicée elle-même, si vraie pour le fond et si belle, sera aussi l'objet de sa critique, mais d'un ou deux reproches seulement.

Anaxagore semblerait, en effet, ne pas assez tenir compte des causes secondes, comme si les créatures n'étaient que des instruments passifs entre les mains de la Cause première. Dans l'explication des phénomènes, la causalité propre de la nature se trouve ainsi trop souvent supprimée et remplacée par le *Deus ex machina. Nam Anaxagora*, dit Aristote, *tanquam machina utitur Intellectu ad mundi gubernationem* : « Chaque fois, ajoute-t-il, qu'il est embarrassé, pour expliquer la cause d'un phénomène, il fait sortir l'Intelligence juste à point (2). » Critique fort sensée, que nos spiritualistes cartésiens, défenseurs des *causes occasionnelles* ou de *l'harmonie préétablie*, ont plus d'une fois méritée. Cependant Anaxagore n'encourt pas toujours ce reproche, et Aristote reconnaît loyalement qu'il recourt aussi souvent à l'efficacité des causes secondes.

La seconde critique d'Aristote porte sur certaines tendances d'Anaxagore vers le *dualisme*. « Anaxagore, dit-il, affirme qu'au commencement tout était confondu [dans un chaos *indéterminé*], sauf l'Intelligence, qui seule était en dehors du mélange et parfaitement pure. De tout cela on pourrait conclure que, d'après Anaxagore, il y a deux principes : un premier qui est l'Unité simple et sans aucun mélange (l'Intelligence) ; et un second qui est l'Autre, ou cette sorte d'être que

(1) Cf. *Ibid.*, Frag. 1.
(2) *Meta.*, I, c. 4, § 7. (B. S. H.)

nous appelons l'Indéterminé, avant qu'il n'ait reçu aucune détermination ni l'empreinte d'aucune forme. On le voit donc, conclut Aristote, Anaxagore n'est dans tout ceci ni fort exact, ni fort clair (1). » Peut-être n'y avait-il là, en effet, de la part d'Anaxagore, que des expressions inexactes ou obscures, trahissant sa pensée. Il n'en est pas moins intéressant de constater combien ces expressions dualistes sonnaient mal aux oreilles du Philosophe.

D'autres auteurs, comme Empédocle et les Platoniciens, avaient plus nettement admis la dualité des principes. Aristote les réfute avec autant de force que de finesse, en leur faisant observer que deux principes ne sauraient leur suffire : « Il leur en faut nécessairement un troisième, dit-il, qui soit plus puissant que les deux autres. Les partisans même des idées (platoniciennes) doivent supposer un autre principe qui leur soit supérieur ; car d'où vient que les réalités ont participé aux idées ou qu'elles y participent ? (2) » Argument aussi solide que profond, auquel les dualistes n'ont jamais répondu.

Les erreurs panthéistiques des Pythagoriciens (3) ou des Eléates, tels que Parménide, Zénon, Mélissus, Gorgias, et surtout Xénophane qui prétendait que *l'être est un et tout*, Ἓν τὸ ὂν καὶ τὸ πᾶν (4), sont aussi habilement démasquées, et nous aurions plaisir et profit à parcourir toute la série de ces observations critiques, que l'on croirait parfois adressées aux disciples de Spinosa, de Schelling ou de Hégel. Mais il faut nous hâter et arriver aux opinions personnelles d'Aristote lui-même sur la Divinité.

*
* *

Il est impossible d'avoir parcouru tous les ouvrages d'Aristote, sans être frappé de la grande place que l'idée de Dieu occupe dans sa pensée. On peut dire qu'il en parle dans tous ses traités : la Politique, la Logique, l'Ame et ses Opuscules psychologiques, la grande Morale, la Morale à Nicomaque et à

(1) *Meta.*, I, c. 7, § 17.
(2) *Meta.*, XII, c. 10, § 10. (B. S. H.)
(3) *Meta.*, V ; *Phys.*, III.
(4) *Phys.*, I, c. 4, *Meta.*, I, c. 6. — Voyez aussi les fragments qu'il nous reste de l'opuscule intitulé : *De Xenophane, Zenone et Gorgia.*

Eudème, la Physique, la Métaphysique, la Météorologie, le Ciel et le traité du Monde, la Rhétorique, la Poétique, l'Histoire naturelle, la Génération des animaux, la Production et la Destruction des choses, et jusque dans les Problèmes.

Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est de voir toute sa Métaphysique converger graduellement vers l'idée de Dieu, au point qu'il pourra l'appeler une *théodicée* (1), et de voir ensuite toute sa Physique étudiée en vue de la Métaphysique, car « il importe — comme il a pris soin de nous en avertir — d'étudier ces matières (de la Physique) non pas seulement pour l'étude de la nature, mais en outre pour la science du premier Principe des choses » (2).

Certes, il n'y avait dans l'âme de ce grand savant que de l'admiration passionnée pour cette étude de la nature, et cependant il a su reconnaître et proclamer que si « la science de la nature est une sagesse, elle n'est pourtant pas la première sagesse » (3).

Pour professer une telle estime de cette « science du premier Principe des choses », et de la « première sagesse », il faut qu'Aristote se soit fait une idée bien haute et bien pure de la Divinité. Examinons en détail s'il en est ainsi.



Le premier aspect sous lequel Aristote nous montre le Divinité est celui de *Moteur premier et universel.*

Commençant l'étude de la nature par la théorie du mouvement, qui est à ses yeux le phénomène le plus général et le plus important, à ce point « qu'ignorer le mouvement ce serait ignorer la nature entière », cette marche pour arriver à Dieu était en effet la plus naturelle.

Or ce qui le frappe, tout d'abord, dans les mouvements et les changements de l'univers, c'est leur ordre et leur régularité parfaite, en un mot leur finalité. Car la nature *ne fait rien*

(1) *Meta.*, VI, c. 1, § 13.
(2) *Phys.*, VIII, c. 1, § 5.
(3) Ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ᾽οὐ πρώτη. *Meta.*, III, c. 3 § 4 (Didot).

en vain (1); elle recherche *toujours, autant que possible, le meilleur* τὸ βέλτιον (2), *et le plus beau* τὸ κάλλιστον (3) ; en sorte que tous ses ouvrages, et surtout l'âme humaine, portent l'empreinte plus ou moins éclatante d'une bonté et d'une beauté divines (4). Aussi, reprenant pour lui-même la thèse d'Anaxagore, Aristote conclut : « Il faut nécessairement qu'il y ait un principe premier de production ; ce principe est certainement unique, et c'est ce qu'Anaxagore appelle l'Intelligence (5). » — « Le hasard et le spontané ne viennent qu'après l'Intelligence et la nature, de telle sorte que, si le spontané était à toute force la cause du ciel [comme on l'imagine], il n'en faudrait pas moins nécessairement que l'Intelligence et la nature fussent les causes antérieures de bien d'autres choses et même de tout cet univers (6). » Les causes accidentelles présupposent, en effet, les causes essentielles.

Aristote consacre un livre entier de sa *Physique* (L. II) à la réfutation des partisans du hasard et à la démonstration de la finalité dans la nature (7). On voit que cette thèse lui tient à cœur, car il l'expose avec une force et une insistance remarqua-

(1) Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. *De Cœlo*, I, c. 4, § 8. Ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν. *De Gener.*, II, c. 10, § 7.

(2) *Phys.*, VIII, 7, § 5 ; *De Generat.*, II, 10, § 7 ; *De cœlo*, II, 9.

(3) *De Juvent.*, 4.

(4) Πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. *Eth. à Nic.*, VII, c. 14 ;— νοῦς... εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον. *Ibid.*; *De cœlo*, I, c. 9 ; *De Generat.*, II, c. 3.

(5) Καί τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως · αὕτη δ'ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν. *Phys.*, III, c. 4, § 5.

(6) *Phys.*, II, c. 6, § 12. (B. S. H.)

(7) Dans sa *Métaph.* il a aussi de très beaux passages, entr'autres celui où il compare l'organisation du monde à celle d'une armée. « Pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre. Mais le bien pour elle c'est aussi son Général ; et même son Général est son bien plus que tout le reste, attendu que ce n'est pas l'ordre qui fait le Général, mais au contraire le Général qui constitue l'ordre. Tout dans l'univers est soumis à un ordre certain, bien que cet ordre ne soit pas semblable pour tous les êtres : poissons, volatiles, plantes... C'est qu'il en est de l'univers comme d'une maison bien conduite... Mais les choses ne veulent pas être mal gouvernées : plusieurs chefs sont un mal, il ne faut qu'un seul chef ! » *Meta.*, XII, c. 10, § 1, 2, 14. (B. S. H.) — Voyez encore le beau fragment que nous a conservé Cicéron, *De natura Deorum*, II, c. 37.

bles. « Si les choses de l'art ont un pourquoi et une fin, il est de toute évidence que les choses de la nature doivent en avoir une également, car dans les produits de l'art et les produits de la nature les faits postérieurs sont avec les faits antérieurs dans une relation toute pareille. Ceci est surtout manifeste dans l'instinct des animaux... et même dans les plantes, où se produisent les conditions qui concourent à leur fin ; ainsi, par exemple, les feuilles sont faites pour garantir le fruit.... Soutenir le contraire..., c'est nier absolument la nature, car on entend par choses naturelles toutes celles qui, mues continuellement par un principe qui leur est intime, arrivent à une certaine fin (1). »

Le Philosophe termine cette démonstration fort remarquable, en nous montrant tous les êtres de la nature pourvus comme d'un ressort intime ou d'une force plastique orientée d'avance vers leur fin individuelle. Usant d'une comparaison qui lui sera familière, c'est, nous dit-il, comme si l'art des constructions navales était dans l'intérieur des matériaux d'un navire qui se construirait tout seul (2). Tous ces ressorts de la finalité n'attendent plus que l'impulsion de la cause motrice, comme nous le dirons bientôt.

Mais si l'ordre et la finalité dans les mouvements de la nature y révèlent une Intelligence, comme première cause motrice et ordonnatrice, τὸν Νοῦν κινήσεως ἀρχὴν (3), l'étude seule du mouvement, par une analyse plus profonde va conduire Aristote à la même conclusion. C'est ici, à proprement parler, la fameuse preuve du *premier moteur* qui occupe le dernier livre de sa *Physique*. Il est facile de la ramener à six propositions fondamentales.

1° *Tout ce qui est mû, est mû par un autre* (4). La raison le démontre, car le même ne saurait être à la fois, sous le même rapport, moteur et mobile, actif et passif, acte et puis-

(1) *Phys.*, II, c. 8, § 6, 7, 13. (B. S. H.)
(2) *Phys.*, II, c. 8, § 15. (B. S. H.)
(3) *Phys.*, VIII, c. 5, § 5. — « C'est le principe moteur qui fait l'unité des choses. » *Meta.*, XII, c. 10, § 14. (B. S. H.)
(4) *Ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι. Phys.*, VII, c. 1, § 1. — *Ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινοῖτο. Phys.*, VIII, c. 4, § 7 ; etc., etc. (Dido

sance. L'expérience le vérifie jusque dans les êtres vivants, qui se meuvent eux-mêmes, et où nous trouvons toujours une distinction entre l'organe moteur et l'organe mû (1).

2° *Il faut s'arrêter à un premier moteur* (2). Si la pierre est mue par le bâton — c'est l'exemple choisi par Aristote — et le bâton par la main, et la main par le bras..., « il faut nécessairement s'arrêter ; on ne peut remonter à l'indéfini, puisque dans l'indéfini il y a pas de premier (3) », et que « sans le premier moteur le dernier reste incapable de mouvoir (4) ».

Aristote admet toutefois la série indéfinie du temps et des phénomènes indépendants les uns des autres, mais non pas la série indéfinie des causes se conditionnant l'une l'autre. Si l'on peut supposer qu'une ligne, prolongée indéfiniment par les deux bouts, soit sans commencement, on ne peut supposer que le cours, même éternel, d'un fleuve soit sans une source. Le mouvement, serait-il éternel, comme le soutient Aristote, suppose donc un premier moteur éternel.

3° *Ce premier moteur est immobile* ou plutôt *acte pur* ; c'est-à-dire « qu'il meut sans être mû par un autre moteur (5) », sans cela, en effet, il ne serait plus le premier moteur. En outre « il n'est pas nécessaire que tout moteur soit mû à son tour (6) ». En voici la raison : comme *l'action de l'agent est dans le patient et le mouvement dans le mobile* (7), suivant la grande théorie aristotélique, le moteur ne saurait être affecté par le mouvement qu'il donne. Aussi serait-il « tout à fait absurde de dire que tout ce qui donne le mouvement le reçoit (8) ». D'ail-

(1) *Phys.*, VIII, c. 6, § 3, 5, 11, 13, etc. (B. S. H.)

(2) Ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι. *Phys.*, VIII, c. 5, § 3 ; VII, c. 1, § 9 ; VIII, c. 9, § 6 (Didot).

(3) Ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό · τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον. *Phys.*, VIII, c. 5, § 2 *Meta.*, X, c. 12, § 5 (Didot) (B. S. H., XI, c. 12, § 7).

(4) Ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει. *Phys.*, VIII, c. 5, § 1. — Cf. *Meta.*, II, c. 3 (Didot).

(5) Ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνετον. — Τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ. *Phys.*, VIII, c. 5, § 12, 2 (Didot).

(6) Ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν ἀντικινεῖσθαι. *Phys.*, VIII, c. 5, § 9 (Didot).

(7) Ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ. *Phys.*, III, c. 3, § 1 (Didot).

(8) Ἔτι δὲ μᾶλλον τούτων ἄλογον, ὅτι συμβαίνει πᾶν τὸ κινητικὸν κινητόν. *Phys.*, VIII, c. 5, § 6 (Didot). — Cf. *De animâ*, III, c. 2, § 5.

leurs il n'y a que les moteurs matériels qui peuvent éprouver la réaction des mobiles matériels et devenir mobiles à leur tour. Or tel n'est pas notre cas.

4° En effet, *le premier moteur est immatériel* et *pur esprit.* « Aussi, remarque Aristote, Anaxagore a-t-il bien raison quand il dit que l'Intelligence est à l'abri de toute affection et de tout mélange, du moment qu'il fait de l'Intelligence le principe du mouvement ; car c'est seulement ainsi qu'étant immobile elle peut créer le mouvement, et qu'elle peut dominer le reste du monde en ne s'y mêlant point (1). » — « Le premier moteur est donc une substance éternelle immobile, séparée de toutes les choses sensibles (2). » — Il est incorporel et transcendant, ἀσώματος (3), en un mot esprit pur, νοῦς (4). « Aussi n'est-il plus du domaine de la Physique, mais de la Métaphysique ou Philosophie première, quoique la Physique nous ait conduit jusqu'à lui (5). »

5° *Le premier moteur est éternel, infini et unique ; il est Dieu même.* Puisque le mouvement est éternel, dit Aristote, le premier moteur doit être pareillement éternel (6). Il doit être aussi infini et en dehors de toute quantité, soit finie, soit indéfinie. Car, d'une part, la grandeur indéfinie n'est jamais réelle ; d'autre part, il serait impossible à une grandeur finie de mouvoir pendant un temps infini. « Il est donc clair que le moteur premier et éternel ne peut avoir de grandeur quelconque..., qu'il est indivisible, sans parties, et qu'il n'a absolument aucune espèce de grandeur (7). » Il est donc en dehors du temps et de l'espace, enveloppant dans son sein et l'espace et le temps, comme le contenant enveloppe le contenu.

(1) *Phys.*, VIII, c. 5, § 13. (B. S. H.)
(2) Ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν. *Meta.*, XI, c. 7, § 10.— Cf. *Phys.*, VI, c. 10 ; VIII, c. 10 ; III, c. 5.
(3) *De cœlo*, II, 6.
(4) *Phys.*, VIII, c. 5 ; *Meta.*, XII, c. 7.
(5) *Phys.*, II, c. 7, § 6 ; c. 2, § 15 ; c. 3, § 1. (B. S. H.)
(6) *Phys.*, VIII, c. 7, § 1. (B. S. H.) Il ne s'agit pas du mouvement *vital*, qui a eu un commencement d'après Aristote. *Phys.*, VIII, c. 12, § 46 ; c. 10, § 8.
(7) Φανερὸν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος... ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος. *Phys.*, VIII, c. 10, § 9 (Didot).

Mais une telle substance ne saurait être multiple. Il faut donc conclure qu'elle est unique ; soit parce que « l'unité du moteur vaut mieux que sa pluralité » ; — soit parce qu'il « suffit d'un seul principe primitif et éternel, parmi les immobiles pour produire le mouvement et en être la cause dans tout le reste des choses (1) » ; — soit enfin parce que s'il y avait plusieurs mondes et « plusieurs mouvements circulaires (car ils pourraient être plusieurs) tous devraient nécessairement être soumis à un seul et unique principe (2) ». Or ce premier principe est Dieu lui-même, Ο ΘΕΟΣ (3).

6° Le *premier moteur est cause motrice non seulement des mouvements corporels, mais encore des mouvements spirituels.* En effet, le passage de la puissance à l'acte, sans un premier moteur, est aussi impossible dans les deux cas et pour les mêmes raisons. Sans doute, on peut dire que l'âme intelligente est mue d'une certaine manière par l'*intelligible* et le *désirable* ; mais cet idéal ne saurait agir sur elle avant d'avoir été conçu par elle. La première conception, la première pensée a donc besoin d'un moteur extérieur autre que l'intelligible et le désirable. Aristote l'a enseigné formellement dans un passage admirable que nous avons déjà cité ailleurs : « Quel est donc dans l'âme le principe du mouvement qui la fait agir ? Il est parfaitement évident que Dieu est dans l'âme humaine, comme il est dans l'univers entier. Or toutes les choses sont mues par la divinité qui habite en nous. Le principe moteur de la raison ne peut être la raison elle-même ; c'est quelque chose de supérieur. Mais que peut-il y avoir de supérieur à la science et à la raison si ce n'est Dieu lui-même ? (4) ».

L'immensité divine, si bien exprimée dans ce passage et plusieurs autres, que nous aurions pu citer, n'empêche pourtant pas Aristote, suivant en cela « la coutume de tous les peuples Grecs ou Barbares », dit-il (5), de localiser, pour ainsi dire, Dieu dans la partie de l'Univers où son action paraît

(1) *Phys.*, VIII, c. 7, § 6. (B. S. H.)
(2) *De la Production*, II, c. 10, § 10. (B. S. H.)
(3) *De Generat.*, II, c. 10, § 7 ; *De cœlo*, II, c. 3. Cf. *Meta.*, XII, c. 7 ; *Ethic. ad Nicom.*, VII, c. 15.
(4) *Moral. Eud.*, VII, c. 14, § 21, 22.
(5) *De cœlo*, I, c. 4.

davantage : à peu près comme l'âme humaine, quoiqu'elle soit tout entière dans tout le corps, localise ses facultés dans tel ou tel organe. Mais avec cette différence essentielle toutefois, qu'entre l'âme et le corps il y a action réciproque, dépendance mutuelle ; elle souffre et se meut avec lui, se fatigue avec lui, tandis que le premier moteur est absolument indépendant et impassible, ne tourne pas avec la sphère du ciel et ne se fatigue jamais. Le premier moteur n'est pas une âme, mais un pur esprit ou acte pur (1).

Or, d'après Aristote, c'est bien le premier ciel et l'éther qui sont mus le plus puissamment et le plus directement par le premier moteur. « Le mouvement d'une sphère est en effet beaucoup plus rapide à la circonférence que vers le centre (2). » Du reste, le mouvement circulaire, aux yeux du Philosophe, est le seul qui puisse être éternel, un, continu, absolument parfait, tel qu'il convient à la perfection du premier moteur. Ce mouvement giratoire des sphères célestes suffit à provoquer toutes les autres espèces de mouvements ou de changements, même ceux de génération ou de destruction, et à faire jouer tous les ressorts de la finalité préparés dans le cosmos. Quelle que soit la probabilité d'une telle hypothèse, on ne saurait nier que ce ne soit là une grande idée, de rattacher ainsi tous les phénomènes cosmiques, sans excepter les phénomènes vitaux, à la cause générale qui met l'Univers en mouvement circulaire.

Mais voici qui est encore plus ingénieux.

Suivant la grande théorie aristotélique, il faut quatre causes pour expliquer l'Univers. Deux causes intrinsèques à chaque être sensible : la *matière* et la *forme*. Elles sont les deux éléments qui constituent la nature (3). Et deux causes extrinsèques à chaque être, pour lui donner à la fois l'impulsion et la direction : la *cause motrice* et la *cause finale*. Sans la direction de la cause finale, l'impulsion serait aveugle ; et sans l'impul-

(1) Cf. *Phys.*, VIII, c. 8, § 7 ; c. 15, § 23. — *De cœlo*, II, c. 1, § 6, etc.

(2) *Phys.*, VIII, c. 15, § 24. (B. S. H.)

(3) Ἐπεὶ δ᾽ ἡ φύσις διχῶς, τὸ τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη. *Phys.*, II, c. 2, § 6 (Didot).

sion de la cause motrice, la direction de la cause finale serait inefficace et inutile. En outre, les causes *secondes*, motrices ou finales, qu'étudie le physicien, se confondent souvent avec la *forme*, qui est à sa manière un principe de mouvement et une fin (1). Ainsi dans la génération, l'âme est à la fois moteur et idée directrice, cause motrice et cause finale de l'organisme animal (2). Mais la *première* cause motrice et la fin *dernière* sont l'une et l'autre immobiles et distinctes en cela des causes intermédiaires.

Il nous faut donc, pour être d'accord avec cette théorie fondamentale, retrouver en Dieu, non seulement le premier moteur, mais encore la fin dernière. Non seulement le premier moteur doit *pousser*, mais encore *attirer* à lui tout l'Univers (3).

Or c'est précisément dans le mouvement *circulaire* des sphères célestes que nous trouvons le symbole, pour ainsi dire, de cette double fonction. « En effet, nous dit Aristote, il faut nécessairement que le moteur qui fait tourner *attire* et *pousse* tout ensemble ; l'une de ces actions éloigne de lui, et l'autre y ramène (4). » — « Le mouvement circulaire est celui qui part de soi pour revenir à soi-même, tandis que le mouvement direct part de soi pour aller à un autre (5). » Et c'est sur cette ingénieuse idée qu'il termine sa *Physique* (6), se réservant de nous montrer ensuite dans la Métaphysique, qui seule a le droit de traiter des principes immobiles, le premier ciel, et par suite l'Univers entier, attirés vers Dieu, comme à leur cause finale. « Il meut, dit Aristote, comme l'Intelligible et le Désirable meuvent sans être mus » (7), c'est-à-dire comme fin dernière.

Mais, comme l'a remarqué S. Thomas, ce n'est qu'en les *poussant*, qu'il peut *attirer* ainsi vers lui et vers leur souverain

(1) *Phys.*, II, c. 7, § 3 (Didot). — Cf. S. Thomas, *De Principiis naturæ*, 4e part. — De Régnon, *Métaph. des causes*, l. 7, c. 2.

(2) Ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. *De Partib. animal.*, I, c. 1 ; Cf. *Phys.*, II, c. 7.

(3) *Phys.*, VIII, c. 5, § 5.

(4) *Phys.*, VII, c. 3, § 9 (B. S. H.).

(5) *Phys.*, VIII, c. 12, § 42 (B. S. H.).

(6) *Phys.*, VIII, c. 15, § 25 (B. S. H.).

(7) Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. *Meta.*, XI, c. 7, § 2 (Didot). — (B. S. H., XII, c. 7, § 52).

bien toutes les créatures inintelligentes qui forment l'immense majorité des êtres (1). Les créatures intelligentes elles-mêmes, avant de pouvoir opérer un acte réfléchi et libre, doivent agir instinctivement et être déjà naturellement orientées vers le bien. L'efficacité de la cause finale suppose donc nécessairement l'efficacité de la cause motrice. Ou pour mieux dire, avec Aristote, « la cause motrice d'où vient le mouvement est seule active, la cause finale ne l'est point (2) », mais elle oriente seulement la première. En sorte que, si Dieu n'était plus l'Intelligence motrice des mondes créés, il en serait encore moins la fin, car ils ne pourraient plus être orientés vers l'Intelligible et le Désirable (3).

*
* *

Il reste donc acquis que, dans la pensée d'Aristote, Dieu est à la fois le premier moteur et la fin dernière, l'intelligence ordonnatrice et le suprême Idéal des *phénomènes* cosmiques. Serait-il en outre la cause première, ou seulement la fin dernière, des êtres eux-mêmes considérés dans leur *fond substantiel*? Ici la question devient pour l'interprète beaucoup plus grave et plus embarrassante. Il s'agit en effet — le lecteur l'a compris — de la création *ex nihilo* des substances.

Bon nombre de commentateurs, entr'autres S. Thomas, le cardinal Tolet, et récemment encore en Allemagne les professeurs Brentano et Rolfes (4), ont soutenu qu'Aristote avait

(1) « Ea quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, *sicut sagitta a sagittante.* » S. Thomas, 1-II, q. 1, a. 2 ; *Contra Gent.*, III, c. 24 ; *De verit.*, q. 22, a. 4. — « Natura uniuscujusque est quædam inclinatio ei indita a primo movente, ordinans ipsam in finem debitum. Et ex hoc patet quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem. » S. Thomas, in *Meta.*, XII, lec. 9.

(2) *Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ'οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν.* *De Generat.*, I, c. 7, § 12.

(3) « Les idées, dit encore Aristote, ont beau exister, les choses ne se produiront pas, s'il n'y a pas de moteur qui puisse les produire. » *Meta.*, XIII, c. 5, § 5. (B. S. H.)

(4) S. Thomas, in *Physic.*, VIII, lec. 2 ; — 2 *Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 5; — *Meta.*, VI, lec. 1 ; — *De cœlo et mundo*, I, lec. 6 ; — *Contra Gent.*, II, c. 35, etc. — Cf. Tolet. in lib. VIII, *Physic.*, c. II, q. 1 et 3. — Cf. Brentano, *Dei Psychologie des Aristoteles* (1867). *Uber den*

admis la création *ex nihilo*. Avouons-le franchement, nous hésiterions à être si affirmatif. Cependant nous croyons qu'Aristote n'a jamais nié la création, qu'il a toujours combattu le dualisme, et que tous ses principes conduisent si naturellement à la conclusion d'un Dieu créateur, qu'il lui suffisait pour l'affirmer d'être tout simplement logique. Qu'on en juge plutôt.

D'abord Aristote admet, comme Platon, au-dessus du monde matériel, une multitude de purs esprits, génies ou démons (1), qui agissent sur les sphères célestes ou sur les corps comme sur des mobiles étrangers, sans devenir leurs âmes ou leurs formes matérielles. Ces êtres subalternes et contingents sont évidemment créés par Dieu, surtout si l'on en juge par l'esprit d'unité qui règne dans tout ce système métaphysique (2). Mais si Dieu peut créer des substances spirituelles, comment lui refuserait-on le pouvoir de créer des substances matérielles ?

Il y a plus. Dans les substances matérielles, les formes substantielles de l'ordre vivant comme de l'ordre minéral, sont encore dites produites par Dieu, *qui donne à tous l'être et la vie* (3) ; et vous lui refuseriez de produire l'autre élément, la matière pure, qui est le plus imparfait des deux éléments, à ce point que la doctrine aristotélique la considère comme une simple puissance, purement passive, sur les confins du néant ? Une telle interprétation serait à peine croyable ; mais interrogeons les textes eux-mêmes du Stagirite.

Kreatianismus des Aristoteles (1882). — Cf. Rolfes, *Ein Beitrag. zur Würdigung des Aristotelischen Gotteslehre.*

(1) *Ὄντων καὶ ἀσωμάτων. Meta.*, I, c. 8, § 1 ; Οὐσίαι ἄνευ ὕλης ; *χωριστά ; δαίμονες, τὸ δαιμόνιον*, etc.

(2) Il est vrai qu'Aristote dans un certain passage a appelé ces sphères célestes (au nombre de 47) *des dieux*, mais il laisse cette expression au compte « d'une tradition antique transmise à la postérité sous le voile de la fable ». *Meta.*, XII, c. 8, § 18 (B. S. H.). Pour se conformer à cette coutume populaire, Platon avait tenu le même langage (*Les Lois*, L. X).

(3) *Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. De cœlo*, I, c. 9, § 11. — L'âme humaine, *seule* parmi toutes les âmes animales, ne naît pas de la matière, mais elle *vient du dehors* dans le corps *θύραθεν*, et vient directement de Dieu, aussi est-elle quelque chose de plus divin : *τὸ θεῖον, τὸ θειότατον* (*De Gener.*, II, c. 3). Cette interprétation sur l'origine de l'âme est soutenue en Allemagne par Brentano, d'accord avec les plus célèbres aristotéliciens : Bandis, Tredelenburg, J. Pacius, etc.

Le principe fondamental de toute sa métaphysique est que *l'acte est antérieur à la puissance* (1), *le parfait antérieur à l'imparfait* (2) ; en conséquence : *Dieu est antérieur à tous les êtres ; il est la substance première* (3).

Demandons maintenant à Aristote lui-même ce qu'il entend par *antérieur*. Voici sa réponse textuelle : « On entend par premier et antérieur ce dont l'existence est indispensable à l'existence des autres choses et qui, lui, peut exister sans elles (4). »

Or telle est bien la relation de l'*acte* avec la *puissance*. En effet, la puissance est faite pour l'acte, n'agit que par l'acte, n'a sa raison d'être que dans l'acte. Elle ne serait qu'impuissance et néant toute seule et par elle-même. Il est donc clair que la puissance a sa raison d'être, et partant son origine, dans l'acte, l'imparfait dans le parfait, la matière en Dieu. Le dogme de la création est ainsi retrouvé (5).

Ce qui empêche certains esprits de tirer cette conclusion si simple, c'est qu'en entendant répéter si souvent à Aristote que la matière est *éternelle*, ils ont fini par croire que ce mot d'éternel était, dans sa bouche, synonyme de nécessaire et d'incréé. Mais il n'en est rien. Le mouvement est dit pareillement éternel, par Aristote, ce qui ne l'empêche pas de le considérer

(1) Πάσης δὴ τῆς τοιαύτης (δυνάμεως) προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ). *Meta.*, VIII, c. 8, § 2 (Didot).

(2) Πρότερον δὲ (καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ) τὸ τέλειον μὲν τοῦ ἀτελοῦς. *Phys.*, VIII, c. 9, § 1 (Didot).

(3) Καὶ τὸ πάντων πρῶτον. *Phys.*, II, c. 7, § 6. — Ἡ οὐσία πρώτη. *Meta.*, XI, c. 7, § 3. — Πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. *Meta.*, XI, c. 7 ; XII, c. 7 ; *De cœlo*, I, c. 9.

(4) Λέγεται γὰρ πρότερον (vel πρῶτον), οὗ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τἆλλα, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων· (καὶ τὸ τῷ χρόνῳ, καὶ τὸ κατ' οὐσίαν). *Phys.*, VIII, c. 7, § 3 (Didot).

(5) Appuyé sur ce principe que *l'acte est antérieur à la puissance*, Aristote va jusqu'à dire que les espèces vivantes n'ont pas commencé par un germe : « C'est là une erreur, puisque le germe provient lui-même d'êtres parfaits qui lui sont antérieurs. Le primitif, ce n'est pas le germe, c'est l'être complet qui l'a produit. Sans doute, on peut bien dire que l'homme est antérieur au germe ; mais l'homme antérieur n'est pas l'homme qui est venu du germe, c'est au contraire cet autre homme d'où le germe est venu. » — Pouvait-on mieux dire contre l'évolutionisme et pour la création des espèces ? *Meta.*, XII c. 7 , § 8 (B. S. H.).

comme éternellement dérivé et produit par le premier moteur. Il suffit à la notion de création *ex nihilo* que Dieu soit antérieur à la matière, sinon par le temps, *πρότερον τῷ χρόνῳ* au moins par la nature, *πρότερον κατ'οὐσίαν* (1) : ce qui paraît être en effet la pensée d'Aristote.

Alors, direz-vous, il faudrait aux quatre causes proclamées par Aristote : causes motrice et finale, matérielle et formelle, en ajouter une cinquième : la cause créatrice? Nullement, et le Stagirite, en définissant la cause motrice ou efficiente : *κινητικόν, ποιητικόν*, en donne une définition assez large pour y faire rentrer toutes les causes efficientes sans exception. « C'est, nous dit-il, le principe d'où vient le mouvement ou le repos ; et, en général, c'est tout ce qui fait relativement à la chose faite, tout ce qui change relativement à la chose changée (2.

Quant à la liberté de l'acte créateur, nous reconnaissons volontiers que nous n'en avons même pas trouvé le germe dans les théories d'Aristote, et que c'est une des grandes supériorités de la philosophie thomiste d'avoir su admirablement concilier ici la liberté créatrice avec l'immutabilité divine (3).

Ainsi, pour Aristote, Dieu est à la fois principe et fin, non seulement des phénomènes de la nature, mais encore, vraisemblablement, de son fond substantiel. Quelques traits rapides empruntés à ses différents ouvrages vont compléter sa pensée sur la nature divine.

*
* *

D'abord, son aversion pour l'anthropomorphisme et les fables populaires du paganisme ne saurait être mise en doute. Il réprouve l'erreur de ceux qui, en croyant à l'existence des Dieux, leur donnent une figure humaine (4), — ou prétendent qu'ils

(1) *Phys* , VIII, c. 7, § 3 (Didot).

(2) *Ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως... καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου.* *Phys.*, II, c. 3, § 3 (Didot).

(3) Cependant c'est par pure bonté qu'il agit, car il n'a besoin de rien : « Ei qui optimum est non actione opus est, quâ quid expetat. Habet enim in se id cujus causâ cætera agunt. » *De cœlo*, II, c. 12, § 4.

(4) *Meta.*, III, c. 2, § 22 (B. S. H.).

se nourrissent de nectar et d'ambroisie : « Comment les Dieux seraient-ils éternels, s'ils avaient besoin de se nourrir ? Mais ce n'est vraiment pas la peine, ajoute-t-il, de s'arrêter avec tant d'attention à des philosophes qui ont emprunté à la fable leurs idées bizarres (1). »

Aristote, comme Platon, place l'essence de Dieu dans la perfection même de l'être. L'un et l'autre confondent la *réalité* suprême avec le suprême *idéal*. « Mais, comme l'a très bien remarqué M. Janet, tandis que Platon n'a jamais distingué nettement l'*idéal* du *général*, et qu'il a pu donner lieu de soupçonner qu'il plaçait la souveraine *perfection* dans la plus haute *généralité*, Aristote au contraire a été frappé de cette pensée que la *perfection est en raison directe de la détermination*, et que la plus haute perfection est dans la plus haute détermination (2) .»

Relisez, par exemple, les beaux chapitres de sa *Physique* qu'il a consacrés à la distinction de l'Indéfini, ἄπειρον, et du Parfait, ou Infini dans le langage moderne : vous serez frappé de la netteté de ses vues. L'indéfini, qu'un précurseur de Hegel, Anaximandre, prenait déjà pour un principe divin, n'est aux yeux d'Aristote, *ni un acte, ni une substance, ni un principe*. Il n'est que *puissance, privation* et *matière*.

Il n'est donc le parfait qu'en puissance passive ; s'il peut devenir tout, il n'est encore rien. Il est essentiellement *divisible*, comme toute quantité. Il n'est *pas séparé* des choses sensibles, pas plus que la quantité n'est séparée des choses quantitatives. Il est *contenu* dans les choses, bien loin de les contenir. Il n'est pas *ce en dehors de quoi il n'y a plus rien*, mais ce *en dehors de quoi il y a toujours autre chose*. Au contraire, le Parfait, l'Entier, τέλειον καὶ ὅλον, est *principe, substance, acte pur* (3), *indivisible*, *séparé* de toutes les choses sensibles, *contenant* et

(1) *Meta.*, III, c. 4, § 16, 17 (B. S. H.).
(2) Janet, *Histoire de la philos.*, n. 809.
(3) Δεῖ εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια... Ἐνέργεια οὖσα... ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτήν. *Meta.*, XI, c. 6, § 4, et c. 7. — « Aristote n'eût-il ajouté à la théodicée que ces deux mots : *Dieu est acte pur*, formul si merveilleusement commentée et exploitée en tous sens par S. Thoe mas, il eût fait entrer dans l'esprit humain une idée capitale. » (Gratry, *Connaiss. de Dieu*, Théodicée d'Aristote, IV.)

non contenu, ce en dehors de quoi il n'y a aucun autre degré de perfection. Enfin il n'est pas seulement, comme l'indéfini, ce qu'on ne peut pas achever de mesurer, mais ce qu'on ne peut pas mesurer du tout. Le contraste ne saurait être mieux tranché, ni l'équivoque du panthéisme idéaliste plus vigoureusement démasquée (1).

Mais si Dieu est la perfection absolue, comment le concevoir sinon comme la Vie, l'Intelligence, la Conscience et la Béatitude mêmes? « C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde et qu'est suspendue (ἤρτηται) la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui en jouit éternellement, ce qui pour nous est impossible ; sa félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure. Et voilà comment aussi pour l'homme veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur, avec les espérances et les souvenirs qui se rattachent à tous ces actes... Ce que l'intelligence (de l'homme) semble avoir de divin appartient plus parfaitement encore à ce principe ; et la contemplation est ce qu'il y a, dans l'intelligence, de plus délicieux et de plus relevé.

« Si donc Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous nous ne goûtons qu'un moment, c'est une chose déjà bien admirable, mais s'il a encore plus que cela, c'est encore bien plus merveilleux. Or, il en est bien ainsi, et la vie appartient certainement à Dieu, puisque l'acte de l'Intelligence, c'est la Vie même, et que l'intelligence n'est autre chose que l'acte. Ainsi l'acte en soi est la vie de Dieu ; c'est la vie la plus haute qu'on puisse lui attribuer ; c'est sa vie éternelle ; et voilà comment nous pouvons affirmer que Dieu est l'Être éternel et parfait. Donc la vie avec une durée continue et éternelle est son apanage, car Dieu est précisément ce que nous venons de dire (2). »

Nous voudrions pouvoir laisser le lecteur sous l'impression de cette admirable page, qu'aucun autre philosophe de l'antiquité n'a jamais surpassée, ni peut-être égalée. Il nous faut

(1) Cf. *Phys.*, III, c. 6, § 2, 4, 7, 9. — c. 7, § 3, 15, 28. — c. 8, § 5, 6, 8, 1. — c. 9, § 1, 3. — c. 10, § 3, 6, 8.— c. 11, § 4, 8. 10 (B. S. H.).

(2) *Meta.*, XII, c. 7, § 5, 6, 7 (B. S. H.)

pourtant répondre à une dernière difficulté, et nous demander si cette Intelligence suprême ne pense qu'à elle et pas à nous, et si le Dieu d'Aristote est un Dieu solitaire, tellement élevé au dessus de ses créatures qu'il se désintéresse d'elles.

De toutes les critiques adressées à la théodicée aristotélique, c'est assurément la plus vraisemblable, et nous le reconnaissons sans peine. Sur ces hauteurs vertigineuses, quel est le philosophe qui n'a point fait de faux pas ? Cependant là encore nous croyons que la critique a bien des exagérations à se reprocher.

Aristote dit bien que « l'intelligence divine, qui est la plus parfaite, doit avoir pour objet ce qu'il y a de plus parfait (1) », c'est-à-dire elle-même, d'où la formule célèbre qui identifie en Dieu l'intelligence et l'intelligible : *il est la pensée de la pensée*, *ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (2). Il est clair que Dieu ne peut aller mendier sa science auprès des créatures ; mais pourquoi ne verrait-il pas *tout* en lui-même, puisqu'il est le *principe de tout être et de toute science* ? (3) Cette interprétation de S. Thomas est de beaucoup la plus naturelle (4). Et si l'on avait eu la patience de fouiller un peu plus complètement dans les écrits d'Aristote, on aurait trouvé plus d'un passage qui la confirme.

Non seulement Dieu a dû connaître, au moins une fois, le monde pour le produire et l'ordonner, mais son action paraît bien y être incessante et indéfectible (5) : elle est même semblable à celle d'un général dans ses rapports avec son armée (6). Or c'est bien là une première ébauche de l'idée de Providence.

(1) Ἡ *δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα*. *Meta.*, XI, c. 7, § 6 (Didot).

(2) *Meta.*, XI c. 9, § 3 (Didot).

(3) *Meta.*, I, c. 2, § 20 (B. S. H.).

(4) C'est ainsi que se trouve résolue la difficulté de M. B. St-Hilaire : « Si Dieu pense au monde c'est qu'il se confond avec le monde, puisqu'il ne pense éternellement que sa propre pensée. Donc, un Dieu ignorant les choses, ou un Dieu identifié avec les choses, telle est la double conséquence qui ressort *presque* (?) nécessairement de la théodicée aristotélique... Impossible de voir comment le philosophe peut se soustraire à ce dilemme. » *Meta.*, préf., p. 102. — De même Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 2, 2e édit., 1862, p. 277.

(5) Θεοῦ *δὲ ἐνέργεια, ἀθανασία, τοῦτο δέ ἐστι ζωὴ ἀΐδιος, ὥστε ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχει*. *De cœlo*, II, c. 3.

(6) *Meta.*, XII, c. 10, § 1, 2, 14.

Mais voici mieux encore. Dans sa *Morale à Nicomaque* il enseigne que Dieu chérit l'homme vertueux. « Si les Dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, dit-il, il est tout simple qu'ils se plaisent à voir surtout dans l'homme ce qu'il y a de meilleur et ce qui se rapproche le plus de leur propre nature, c'est-à-dire l'intelligence et l'entendement. Il est tout simple qu'en retour ils comblent de leurs bienfaits ceux qui chérissent et honorent avec le plus de zèle ce principe divin qui est en eux (1). » — Si Dieu « commande aux hommes, c'est pour leur faire du bien (2) ». — C'est lui qui est « le dispensateur souverain des biens et des maux répartis selon les mérites » (3).

Aussi le Philosophe nous fait-il un devoir d'adorer Dieu et même de l'aimer, quoiqu'il ne nous puisse rendre l'amour sous la même forme, nous étant infiniment supérieur. « L'amour est l'accomplissement d'un devoir..., car les parents et les Dieux nous ont donné les plus grands de tous les bienfaits : ce sont eux qui sont les auteurs de notre être (4). » Et si vous vous récriez sur votre bassesse et sur votre néant, Aristote vous répond : « Il est bien des cas, en effet, où il est impossible de s'acquitter pleinement de ce qu'on doit : par exemple, dans la vénération que nous devons avoir envers les Dieux et nos parents. Or, personne ne peut jamais leur donner tout ce qui leur est dû ; mais celui qui les adore et les vénère autant qu'il peut, a rempli tout son devoir (5). » Et ailleurs : « Dieu même accepte les sacrifices (et les moindres hommages) en tenant compte des ressources (et de la bonne volonté) de celui qui les fait (6). »

*
* *

On voit donc combien il serait injuste d'opposer absolument Aristote à Platon, même sur ce dogme de la Providence,

(1) *Morale à Nicom.*, X, c. 9, § 5 (B. S. H.).
(2) *Morale à Eud.*, VII, c. 10, § 15.
(3) *Grande morale*, II, c. 10, § 3 (B. S. H.).
(4) *Morale à Nicom.*, VIII, c. 12, § 5.
(5) *Morale à Nicom.*, VIII, c. 14, § 5.
(6) *Morale à Eudème*, VII, c. 10, § 28. — Des textes aussi fort remarquables se rencontrent dans le petit traité *du Monde*. Son authenticité étant douteuse, nous nous abstenons de les citer.

où la doctrine aristotélique semble offrir le plus de lacunes. Il serait, à notre avis, beaucoup plus équitable de les compléter au contraire l'un par l'autre, et de soutenir que la théodicée d'Aristote n'est au fond que la théodicée de Platon, plus approfondie sur les points que le maître n'avait qu'effleurés, plus abrégée et même écourtée sur les points que le maître paraissait avoir épuisés, mais conçue sous un point de vue beaucoup plus scientifique et plus rigoureux. C'était aussi le sentiment de Cicéron, qui ne voyait ici « entre l'Académie et le Portique que des différences de mots » (1).

Platon, qui chérissait Aristote comme un maître devait chérir un disciple assidu pendant vingt ans à ses leçons, et qui l'estimait au point de l'avoir surnommé l'*Intelligence* de son école, était bien loin, n'en doutons pas, de voir en lui cet adversaire intransigeant qu'on nous dépeint dans certaines histoires de la philosophie. Il serait le premier à réclamer contre une antithèse odieuse et si peu justifiée.

Aussi est-ce pour nous un étonnement toujours nouveau de voir comment la légende historique, depuis trois siècles, est parvenue à travestir la doctrine aristotélique jusqu'à la faire passer pour dualiste, panthéistique, matérialiste, polythéiste et même pour athée.

On semble avoir perdu la clef de cette grande philosophie, et se contenter parfois de rééditer des appréciations toutes faites. Passe encore pour des ouvrages de seconde main ; mais que des ouvrages vraiment originaux et d'une autorité incontestée n'aient pas su se soustraire entièrement à de tels préjugés c'est beaucoup plus regrettable. Nous n'en citerons qu'un exemple, pour ne pas allonger indéfiniment cet appendice.

D'abord on nie que le Dieu d'Aristote soit vraiment un premier moteur, et cette négation, à nos yeux paradoxale, a fini en France par devenir classique (2).

« Le premier moteur — écrit M. Ravaisson dans un ouvrage

(1) Cicéron, *Academ.*, I, c. 9.

(2) En Allemagne la même thèse a été récemment soutenue par Zeller et Stöckl, et brillamment réfutée par Franz Brentano et Rolfes, qui ne donnent pourtant pas, ce nous semble, tous les meilleurs arguments.

fort estimé (1) — *ne peut* mouvoir le monde *que* comme le bien ou le beau meut l'âme, comme l'objet du désir meut ce qu'il désire », c'est-à-dire comme cause finale.

Nous accordons volontiers que Dieu soit *aussi* cause finale (2) : mais qu'il ne soit plus cause motrice, ce serait faire dire à Aristote que le premier moteur n'est plus premier moteur. Aristote, en effet, a clairement opposé le premier moteur à la cause finale, définissant « le *premier moteur : celui non pas en vue duquel se fait le mouvement, mais celui d'où part le mouvement* » : Τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν, μὴ ὡς τὸ οὗ ἕνεκεν, ἀλλὰ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσως (3). C'est sur cette définition et sur l'opposition perpétuelle du τὸ οὗ ἕνεκα et de l'ἀρχὴ τῆς κινήσεως, de la cause finale et de la cause motrice, que se basent tous les raisonnements de sa *Physique*, dont la conclusion est que ce premier moteur, ainsi entendu, doit être un moteur immobile, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. L'idée d'un premier moteur *par finalité* ne serait donc pas plus intelligible que celle d'un cercle carré ou d'un triangle rond.

Pour justifier cette étonnante assertion, l'auteur cité nous renvoie au fameux passage de la *Métaphysique* (l. XI, c. 7, § 2) et nous avons hâte de nous y reporter. Or nous y lisons textuellement : « *Il meut comme l'intelligible et le désirable meuvent, sans être mû* (4) ». Il meut donc comme cause finale ; mais ajouter qu'il *ne peut* mouvoir aussi comme cause motrice, c'est faire dire au texte ce qu'il ne dit pas. L'ancienne version latine — celle que S. Thomas avait sous les yeux — ajoutait, il est vrai : « Hæc enim *sola* (intelligibile et appetibile) movent non mota » ; mais cette exclusion ne se trouve nullement dans le texte grec ; elle est même formellement répudiée par Aristote, qui soutient que la première cause motrice est aussi immobile que la cause finale, et qui fait de l'intelligence

(1) *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome I, p. 569.

(2) Ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα. *De cœlo*, II, c. 12, § 4.

(3) *Phys.*, VII, c. 2, § 1.

(4) Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. *Meta.*, XI, c. 7, § 2 (Didot). — (B. S. H., l. XII). Tout ce fragment est dans un grand désordre, qui ajoute encore à son obscurité. Il faut donc l'éclairer par les autres textes dont le sens est certain, au lieu de vouloir obscurcir ceux-ci par celui-là.

divine cette cause motrice, τὸν νοῦν κινήσεως ἀρχήν (1) ; cause vraiment efficiente et productrice, τὸν νοῦν γενέσεως ἀρχήν (2). Or le rôle de cause motrice n'est nullement incompatible avec celui de cause finale, aux yeux d'Aristote lui-même qui, nous l'avons vu, trouve précisément dans le mouvement circulaire de la sphère céleste la preuve que la cause motrice s'identifie avec la cause finale, « puisqu'il faut nécessairement que celui qui fait tourner *attire* et *pousse* tout ensemble ; l'une de ces actions éloignant de lui, tandis que l'autre y ramène ».

Mais poursuivons l'examen du texte de la *Métaphysique* auquel l'adversaire nous renvoie, nous y trouverons, quelques pages plus loin, la réponse explicite à sa difficulté. Aristote reproche à Anaxagore de soutenir, par un excès contraire, que Dieu ne meut le monde que comme une cause motrice et nullement comme cause finale. « Anaxagore, dit-il, voit (avec raison) dans le bien le principe moteur des choses ; car l'intelligence produit le mouvement. Mais comme elle le produit *en vue de quelque chose*, il s'en suit que ce quelque chose est autre que l'intelligence, à moins qu'Anaxagore n'identifie les deux (la cause motrice et la cause finale) et ne dise, comme nous, qu'à certains égards elles se confondent, comme l'opération de la médecine qui guérit se confond avec la guérison (3). » Il est donc évident que Dieu est à la fois cause finale et cause motrice.

D'ailleurs comment croire qu'Aristote ait jamais pu songer à mutiler sa grande théorie des *quatre causes* explicatives de l'Univers, en supprimant la cause motrice ou efficiente, qui est la première et la principale, puisque sans elle les autres ne peuvent rien ? Comment croire que tout son traité de physique, qui n'est au fond qu'un traité élémentaire de mécanique, aboutisse à cette conclusion invraisemblable : le moteur n'est plus qu'une cause finale ? Comment croire enfin qu'Aristote ait prétendu expliquer uniquement par l'attrait de l'intelligible et du désirable l'organisation entière de l'Univers et surtout des êtres

(1) *Phys.*, VIII, c. 5, § 5. — Cette expression est répétée dans le texte même que nous discutons : Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.

(2) *Phys.*, III, c. 4, § 5.

(3) Aristote, *Meta.*, XII, c. 10, § 8 (B. S. H.). — « Idem potest esse intellectus et intellectum, et quod intellectus moveat propter seipsum. » S. Thomas, in *Meta.*, XII, lec. 9.

incapables de pensée et d'amour, incapables par conséquent de ressentir l'attrait du désirable et de l'intelligible?

Tout cela est complètement invraisemblable — M. de Margerie le reconnaît expressément (1) : — ce qui n'empêche pas ces auteurs de l'accepter, en vertu du préjugé consacré, lequel se trouve presque uniquement fondé sur un seul texte, que dis-je ? sur un seul mot, *sola*, qui a eu la singulière fortune d'avoir plus de poids dans les balances de la critique que tous les autres textes réunis d'Aristote, et qui, vérification faite, n'a jamais existé dans le texte original.

Cependant, M. Ravaisson a étayé sa thèse, qui refuse au premier moteur la causalité motrice, sur quelques autres arguments (2). « L'impulsion, dit-il, suppose l'action du moteur et la *réaction* du mobile, en un *point de contact* qui leur sert de limite commune. L'action et la réaction impliquent la *passion réciproque* du moteur et du mobile, sous l'action l'un de l'autre, et la passion est un mouvement ; or le premier Moteur est absolument immobile. Bien plus... l'action et la réaction sont égales..., il *faut un excès*, une prédominance, pour déterminer le mouvement. Toute impulsion suppose *plus de mouvement dans le moteur* que dans le mobile. Le moteur immobile ne meut donc pas par une impulsion (3). »

Tout cela est fort juste, répliquerons-nous, lorsqu'il s'agit d'un moteur et d'un mobile matériels : ce sont des principes élémentaires de mécanique proclamés par Aristote. Mais si le Premier moteur est spirituel. comme il le proclame également, toutes ces lois de la pesanteur n'ont plus d'application. Aristote n'a pas oublié de nous en avertir : « Lorsque le moteur et le mobile sont de même nature, il est nécessaire que ce qui touche soit touché ; mais si l'on suppose un moteur (immatériel) qui communique le mouvement tout en restant immobile, il faudra bien qu'il touche le mobile sans en être touché. C'est ainsi, en effet, que nous disons quelquefois que la personne qui nous fait de la peine (cause motrice et non finale) nous tou-

(1) De Margerie, *Théodicée*, II, c. 2.
(2) Ce sont les mêmes arguments que Zeller et Stöckl ont fait valoir.
(3) Ravaisson, *Essai*, etc., p. 568.

che, sans que nous la touchions nous-mêmes » (1). Et il ajoute que ces lois mécaniques sur le contact ne regardent que les objets physiques, ἐν τοῖς φυσικοῖς. L'âme et les moteurs spirituels, tels que le Premier moteur, sont donc formellement exceptés.

Pour la même raison, Aristote, en parlant de l'action et de la réaction entre moteur et mobile, excepte formellement le premier moteur, parce qu'il est spirituel, ἔξω τοῦ πρώτου (2).

Quant à la dernière assertion, qu'il faut supposer encore plus de mouvement dans le moteur que dans le mobile, nous sommes ici bien loin de la pensée d'Aristote. Qu'il faille plus de *force* qu'il n'y en a dans la résistance à vaincre, sans doute : aussi le premier moteur est-il *l'acte pur*. Mais le mouvement ou changement n'est nécessaire au moteur à aucun degré, puisque, d'après Aristote, *le mouvement n'est que dans le mobile.* Aussi pour lui, « une conséquence des plus absurdes serait que tout ce qui donne le mouvement le reçoit (3). » C'est là une des thèses si familières au Stagirite, que sa pensée ne saurait laisser aucun doute sur ce point, et nous croyons inutile d'insister davantage.

Sur la pente glissante des « procès de tendance », on peut aller fort loin. Après avoir méconnu le Dieu d'Aristote comme premier moteur, pourquoi ne pas hésiter à le reconnaître aussi comme cause finale ?

« Le bien auquel le monde aspire, ajoute M. Ravaisson, et qui le détermine à se mouvoir, ne serait-il donc aussi (dans la pensée d'Aristote) qu'un intelligible *sans substance* ? Serait-ce une pure conception, une idée abstraite et générale qu'il s'efforcerait sans cesse d'accomplir en lui-même par son mouvement éternel ? En un mot, est-ce du côté du monde qu'est la réalité avec l'action, et du côté de la cause de son mouvement l'idéalité pure ? (4) »

(1) Ἀλλὰ διὰ τὸ κινεῖν κινούμενα τὰ ὁμογενῆ, ἀνάγκη δοκεῖ εἶναι ἁπτομένου ἅπτεσθαι. Ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν. *De Generat.*, I, c. 6, § 10.

(2) *De anim. gen.*, IV, c. 3 (Didot, p. 369, lig. 52).

(3) *Phys.*, VIII, c. 5, § 15 (B. S. H.). — Cf. *De anima*, III, c. 2, § 5.

(4) Ravaisson, *Ibid.*, p. 571.

La solution de ce doute par son auteur est vraiment originale. Si cet intelligible qui attire le monde est une pure abstraction, c'en est fait de la réalité de la cause finale ; s'il est une réalité substantielle, c'en est fait pareillement. Ecoutez l'explication du dilemme.

« Comment pourra-t-il agir, non comme une fin idéale et un objet abstrait de raisonnement, mais par son être et dans l'essence intime de la chose qui le pense, *à moins que lui-même il ne soit cette chose ?*... C'est lui qui se pense dans le monde, et qui de sa pensée lui donne l'être, le mouvement et la vie... Ainsi se retrouve dans l'idée de la cause finale du monde l'idée de cause motrice : *elles s'identifient l'une avec l'autre dans l'idée de la forme* ou essence. De même l'âme est tout à la fois la cause motrice, la cause finale et la forme essentielle de son corps. Les trois principes distincts et opposés dans le monde de l'art, ne sont, dans la nature et dans la réalité absolue et supérieure à la nature, *que des points de vue* et des rapports différents d'un seul et même principe (1). »

Ainsi, plus de premier moteur, plus de cause finale ; ou si l'on retient les mots, c'est en supprimant la chose et en identifiant sa substance avec celle des causes formelles et matérielles de la nature. Il est clair que nous sommes redescendus en plein panthéisme matérialiste.

Aristote, qui avait lancé l'anathème contre les panthéistes naturalistes ses devanciers, en les comparant à des *gens ivres*, qui, pour les combattre et asseoir sur des bases inébranlables le théisme spiritualiste, avait formulé le premier la théorie fondamentale des quatre causes explicatives de la nature, la théorie du premier moteur et celle des causes finales, qui suffiraient à immortaliser sa gloire, — Aristote, s'il revenait de l'autre monde, éprouverait au moins quelque surprise de se voir ainsi traduit !

Comme la solution de S. Thomas nous paraît plus naturelle et plus raisonnable, lorsqu'à cette question : comment la finalité est-elle introduite dans l'univers ? — énigme à jamais insoluble pour ceux qui n'attribuent au Dieu d'Aristote que le rôle

(1) Ravaisson, *Ibid.*, p. 575, 577.

de cause finale, — il a répondu par la célèbre comparaison de la flèche et de l'archer. La flèche ne tendrait pas au but, dit-il, si l'archer ne lui donnait à la fois l'impulsion et la direction : ainsi sans l'impulsion du Premier Moteur et Ordonnateur il n'y aurait point de finalité dans le monde (1).

N'est-ce pas d'ailleurs la solution donnée par Aristote lui-même, soit dans sa comparaison de Dieu au général qui met l'ordre dans son armée, soit dans ce passage déjà cité où il disait à Empédocle et aux Dualistes platoniciens : si vous n'admettez que deux principes, le Monde et les Idées, « d'où vient que les réalités ont participé aux idées ou qu'elles y participent ? Il faut donc nécessairement un troisième principe qui soit plus puissant que les deux autres (2). »

Espérons en terminant qu'une étude plus synthétique et plus approfondie des œuvres d'Aristote achèvera de dissiper des préjugés accumulés depuis trois siècles. Du reste, ce mouvement de retour à des appréciations plus équitables est presque universel, et nous le saluons avec joie.

(1) *Somme théol.*, I, q. 2, a. 3. — Ia IIæ, q. 1, a. 2. — *Contr. Gentil.* III, c. 24.
(2) *Meta.*, XII, c. 10, § 10 (B. S. H.).

IMPRIMERIE G. PICQUOIN, 53, RUE DE LILLE, PARIS

